

أبو بكر محمد بن زكريا الرازي

رسائله فلسفية

مع قطع بقيت من كتبه المفقودة



جمعها وصححها المستشرق الكبير: بول كراوس

مسائل فلسفية

لأبي بكر محمد بن تركي الرازي
مع قطع بقيت من كتبه المفقودة

رسائل غامضة

لأبي بكر محمد بن تركي الرازي

مع قطع قيمت من مكتبه المفقودة

جمعها وصححها

بول كراوس

جميع الحقوق محفوظة

الطبعة الأولى: ٢٠٠٥

بدايات

للطباعة والنشر والتوزيع

سورية - جبلة - مجمع الروضة التجاري - هاتف: ٨٠١٤٣٤

دمشق - ص.ب: ٢٠٨٢٢ - هاتف: ٢٢٢٢٨٥٢ - موبايل: ٩٣.٥١٥٧٦١

E-mail: isprahmd@scs-nct.org

الاستشارة الفكرية والأدبية : أدونيس

الإشراف العام: لماعة إسبر

مسائل فلسفية

لأبي بكر محمد بن نركس الرازي
مع قطع بقيت من كتبه المفقودة

جمعها وصححها

بول كراوس

مقدمة الناشر

تتجلى أعمق معاني الوجود الإنساني، في كونه وجوداً متجذراً، في الهوية والاختلاف، ولئن كانت هويتنا العربية تنزع الآن نحو التشكل والتكون، انطلاقاً مما يُعول عليه علمياً وكونياً، في تراثنا، إلا أن فهمنا لهذه الهوية ليس تاماً، لأن قدرة الذهنية العربية على تمثل إنجازاتها التاريخية الكبرى في الوقت الحاضر غير كافية لإظهار وتبيان تعقد سيورات الماضي الفكرية سواء، في بلاد الشام أو العراق أو مصر أو المغرب العربي، وذلك عائد إلى أن أدوات تفسير حقيقة التراث العربي مستغادة بشكل أكيد، من العقل الأوروبي. ويدل على هذا أن مناهج البحث، التي يتم تسليطها على التراث العالمي بعامة من حيث هي، مناهج تاريخية أو فيلولوجية أو أركيولوجية أو حتى إبستمولوجية وجينالوجية وهرميوطيقية تجد أساسها الأصل في صدورها عن مفكرين أوروبيين. ولكن من المهم جداً الانتباه إلى أن تشابه الظروف والعوامل والقسر الناجم عن صروف الدهر وتحولات التاريخ أمور ساهمت في جعل تاريخ الفكر العربي غامضاً إلى أبعد الدرجات ومجهولاً من قبل أبنائه أنفسهم. وإنه ليكاد المرء يُصاب بالقشعريرة عندما سوف يتيقن من أن أعظم نواحي ثقافتنا قام بتقدّمها لنا رجال غرباء عن لغتنا وأرضنا، لكن أصالة هؤلاء الرجال حولت ما هو غريب فيهم إلى ما يمكن أن يُعد بالنسبة لنا أكثر الأشياء أنساً. ونقصد بهؤلاء الرجال جمعاً من المستشرقين الأفاضل الأكابر الذين أغنوا الوعي العربي، بأعمال خالدة، على مر الأعصار.

فالمقارقة تكمن إذن في كون المثقف العربي حاصلاً على أعمق أدوات تفكيره من الغربيين وبالمقابل يريد أن يتحرر من هذه الأدوات، ولكن بواسطة هذه الأدوات نفسها. دع أنه إذا حاول العودة إلى التراث ليجد الملاذ الأمين فيه سوف يصطدم بحقيقة باقية، حقيقة أن من أخرج هذا التراث إلى حيّز النور هم أناس قد أتوا من حضارات أخرى ولغات أخرى. فعلى سبيل المثال لا نجد في تاريخ الثقافة العربية باحثاً استطاع أن يدرس النحو

العربي مثلما درسه المستشرق الفرنسي الكبير سيلفستر دي ساسي (١٧٥٨ - ١٨٣٨) وذلك في وقت قلت فيه المراجع والمصادر وكانت الطباعة شبه معدومة في الوطن العربي، فما كان من هذا المستشرق الكبير إلا أن عقد العزم على البحث والتقصي من أجل فهم اللغة العربية، بل نجده يطبع على نفقته الخاصة كتاباً هو، "مقامات الحريري" في عام ١٨١٢.

ويمكن التأكيد على أن أعظم باحث في تاريخ التصوف الإسلامي السري هو المستشرق الفرنسي لويس ماسينيون (١٨٣٨ - ١٩٦٢)، فقد ألف هذا الرجل كتاباً عن الحلاج وسمه بـ "عذابات الحلاج" يعد أهم مرجع في التصوف الإسلامي بعامة وأهم مصدر عن الحلاج بخاصة ولا يوجد باحث في الحلاج لا يدين لماسينيون بقليل أو كثير. وينبغي أن نشير إلى المستشرق الإنكليزي الكبير نيكلسون (١٨٦٨ - ١٩٤٥) الذي ألف كتاباً حول التصوف الإسلامي تعد فريدة في مجالها.

ولا يسعنا إلا أن نذكر المستشرق الألماني فلوجل (١٨٠٢ - ١٨٧٠) والذي قام بتحقيق كتاب "كشف الظنون" عن أسامي الكتب والفنون لحاجي خليفة حيث يعد هذا الكتاب أعظم مرجع عن المؤلفين والكتاب العرب والفرس وعمما قاموا به من جهود فكرية وما ينسب إليهم من مؤلفات.

وعلى أي حال إذا حاولنا أن نعدد إنجازات المشرقين لاحتجنا إلى عدة كتب، لكن ما يعيننا الآن هو التأكيد على رغبتنا في دار "بدايات" بإعادة نشر منتخبات من تراث المشرقين وذلك من أجل الاعتراف بالجميل لهؤلاء الرجال الذين نذروا حياتهم لخدمة الثقافة العربية. ولن يغيب عنا وجود بعض الاعتراضات التي تتعلق بأن التحليلات الاستشراقية للتراث العربي هي تحليلات استعمارية أو عرقية أو حتى أنثروبولوجية، لكن مهما يكن من أمر هذه الاعتراضات، فإن الأمر الأساسي هو أننا نجد ضمن هؤلاء المشرقين أشخاصاً صادقين ومحيين للعرب وسوف يكون هدفنا هو إحياء ذكراهم من خلال نشر مؤلفاتهم.

وقد آثرنا أن نبدأ هذه السلسلة التي تتناول أعمال المشرقين بمؤلف هام جداً لأبي بكر محمد بن زكريا الرازي قام بتحقيقه وجمعه وشرحه المستشرق التشيكوسلوفاكي بول كراوس. ونحن نشعر بالأسف لأن مؤلفات الرازي الفلسفية بأكملها قد اختفت أو تم

إتلافها ولم يبق أي كتاب فلسفي له على الإطلاق سوى هذا الكتاب الذي نعيد نشره ها هنا ليظل رمزاً صامتاً يدل على عمق وعي الرازي وعلى الظلم الكبير الذي تعرض له هذا الوعي حتى جاء بول كراوس وأعطاه بعضاً من حقه وذلك من خلال إظهاره الرازي إلى النور من جديد بعد مضي أكثر من ألف عام على موته.

وختاماً نقول: إن أشنع جريمة يمكن أن تُرتكب بحق الإنسانية والقيمة والحقيقة هي إتلاف مؤلفات مفكر ما لأنه عارض ورفض الإيديولوجية السائدة في عصره سواء كانت دينية أو سياسية. وعلى أي حال سوف نظل نشعر بالمرارة دائماً بسبب ما تعرضت له كتب الرازي من إخفاء وتخريب. وهذا الشعور سوف يشاركنا فيه كل إنسان مؤمن بحرية الفكر في أنحاء العالم كافة.

دمشق

٢٨ أيار ٢٠٠٥



تمهيد لمسائل الرازي الفلسفية

قال القاضي صاعد الأندلسي (١٠٢٩-١٠٧٠) في كتابه "طبقات الأمم":

"... محمد بن زكريا الرازي، طيب المسلمين غير مدافع، وأحد المهرة في علم المنطق والهندسة وغيرها من علوم الفلسفة. وكان في ابتداء تعلمه يضرب العود ثم ترك ذلك وأقبل على تعلم الفلسفة فنال منها كثيراً وألف نيفاً على مائة تأليف أكثرها في صناعة الطب وسائرهما في صنوف من المعاني الطبيعية والإلهية؛ إلا أنه لم يوغل في العلم ولا فهم غرضه الأقصى فاضطرب لذلك رأيه وتقلد آراء سخيفة وانتحل مذاهب خيثة ودم أقواماً لم يفهم عنهم ولا هدى إلى سبيلهم. ودبر مارستان الري ثم مارستان بغداد زماناً ثم عمي في آخر عمره وتوفي قريباً من عشرين وثلاثمائة."

أما موسى بن ميمون القرطبي الأندلسي (١١٣٥ - ١٢٠٤) فقد دُلَّ في مؤلفه الأشهر "دلالة الحائرين" على أن "كثيراً ما يسبق لخيال الجمهور أن الشرور في العالم أكثر من الخيرات، حتى أن في كثير من خطب جميع الملل وفي أشعارهم يضمنون هذا الغرض ويقولون إن العجب أن يوجد في الزمان خير. أما شروره فكثيرة ودائمة. وليس هذا الغلط عند الجمهور فقط، إلا وعند من يزعم أنه علم شيئاً للرازي كتاب مشهور وسمه بـ "الإلهيات" ضمنه من هذيانه وجهالاته عظام ومن جعلتها غرض ارتكبه وهو أن "الشر في الوجود أكثر من الخير. وإلك إذا قايت بين راحة الإنسان ولذاته في مدة حياته مع ما يصيبه من الآلام والأوجاع الصعبة، والعاهات، والزمانات، والأنكاد، والأحزان، والنكبات، فتجد أن وجوده يعني الإنسان تقمة وشر عظيم". طلب به وأخذ يصحح هذا الرأي باستقراء هذه البلايا ليقاوم كل ما يزعم أهل الحق من إفضال الإله، وجوده البين وكونه تعالى الخير المحض. وكل ما يصدر عنه خير محض بلا شك.

(١) - صاعد الأندلسي: "طبقات الأمم". تحقيق: حياة العيد بو علوان. دار الطليعة - بيروت ١٩٨٥ ص ١٣٧.

وسب هذا انعطاف كله كون هذا الجاهل وأمثاله من الجمهور لا يعتبر الوجود إلا بشخص إنسان لا غير. ويتخيل كل جاهل أن الوجود كله من أجل شخصه وكان ليس ثم وجود إلا هو فقط. فإن جاءه الأمر بخلاف ما يريد، قطع قطعاً أن الوجود كله شر...^١ والآن ينسج محمد عابد الجابري على البول نفسه، فيقول: "هذه النزعة الهرمسية، بل هذا العقل المستقيل ذاته، محذو أيضاً عند أكثر طيب في الإسلام أبي بكر بن زكريا الرازي أي نعم الرازي العظيم كان يصدر هو كذلك عن "العقل استقيل" والواقع أنه يجب التمييز في الرازي بين الطب الماهر "الحرب" وبين الفيلسوف اللاعقلاني وهذا ما سبق إليه صاعد الأندلسي...^٢

لكن ها هو عبد الرحمن بدوي يتحدث عن شخصية من "أكبر الشخصيات في الحياة الفكرية الإسلامية على مرّ عصورها، وبغني بها أبا بكر محمد بن زكريا الرازي الرازي، طبيباً وكيميائياً من الطراز الأول، معروف جيداً للجميع بفصل الدراسات العديدة التي كتبت عنه. من هذه الناحية (راجع خصوصاً ج س أ رابكح: "حياة الرازي ومؤلفاته"، المؤتمر الدولي الطبي السابع عشر، لندن سنة ١٩١٣، قسم ٣، لندن ٩١٤ ثم كتب تاريخ الطب العربي: فستملك ولوكير الخ) أما الرازي الفيلسوف فقد بدأت الدراسات عنه متأخرة، فكانت أولى الدراسات الحديثة في هذا الباب ما كتبه شيدر عنه في مقاله "مذهب المسلمين في الإنسان الكامل" (راجع هـ هـ شيدر في "محلة الجمعية الشرقية الألمانية" ZDMG ح ٧٩ (سنة ١٩٢٥) ص ٢٢٨ - ٢٣٥)؛ ثم كانت الدراسة التفصيلية لفلسفة الرازي الطبيعية التي كتبها الأستاذ سالومون بيس في كتابه القيم "نظرية الجوهر المراد عبد المسلمين" (الكتاب طبع برلين سنة ١٩٣٦ ص ٩٣-٣٤) فحاجت أوفى ما كتب عنه حتى اليوم أما فلسفته الأخلاقية وفلسفته العامة في الوجود فلم تكن حتى اليوم موضع دراسة شاملة، وقد كان هذا طبعاً ما دامت النصوص الخاصة بهذه الفلسفة لم تُشر بعد. بيد أن المرحوم الدكتور كراوس وجه عنايته إلى الرازي من هذه الناحية خصوصاً، وبدأ يشر آثاره الفلسفية في محلة شرقيات Orientalia ثم جمعها أخيراً في كتاب كان منظرًا في جرثين على الأقل، ولكن لم يصدر منه إلا الجزء الأول، وحال

^١ موسى بن ميمون دلالة الحائرين - عارضه بأصوله العربية والعبرية دكتور حسين اتاي انماهرة {د.ب.} ص ١٩٧، ١٩٩

^٢ محمد عابد الجابري: "تكوين العقل العربي" ط ٢ - بيروت ١٩٨٨ ص ١٧٩

انتحاره (يعني كراوس) الأليم دون شر الجزء الثاني، فضلاً عن أنه كان يكتب كتاباً شاملاً عن فلسفة الرازي كرسالة للدكتوراه يريد تقديمها لجامعة السوربون، ويلوح أنه قد أتمه أو أوشك لکه لم يشر، ولعل القارئ على آثاره أن يعملوا على تحرير دساتيره وإعدادها للنشر.^(١)

إن هذه الاقتباسات المتعددة المأخوذة من عقلیات مختلفة توضح إلى حد بعيد تضارب الآراء حول الرازي لكن ما لا يمكن نكرانه هو أن الرازي فيلسوفاً، أو كيميائياً - صنعوياً، أو طبيباً هو رجل استثنائي لم يوجد من يصاحبه في تاريخ الشرق

ولد أبو بكر محمد بن زكريا الرازي في الرّي في جنوبي إيران، فهو إذن فارسي الأصل. وقد تنقل في بلدان كثيرة وقدم بغداد وعاش فيها رداً من الزمان وداع صيته كطبيب وكيميائي وفيلسوف وأطلق عليه اللاتين لقب Rhazes أو Razes تمييزاً له عن عدد من الشخصيات الإسلامية التي سرى عليها اسم الرازي مثل: أحمد بن أحمد النورسامي اللبني المعروف بأبي حاتم الرازي وهو الداعي الإسماعيلي المشهور الذي كان عدواً لدوداً لأبي بكر الرازي وله ماضرات شهيرة معه وقد مات سنة ٣٢٢ هـ وأيضاً: فخر الدين أبو عبد الله بن عمر بن الحسن بن الحسين الرازي (٥٤٣ هـ / ١١٤٩ م - ٦٠٦ هـ / ١٢٠٩ م) وهو أحد أبرز علماء الكلام الأشاعرة وكذا قطب الدين الرازي (٧١٢ - ٧٧٦ هـ) وهو أحد أبرز فلاسفة الفرس

وعلى أي حال ما يروم الوقوف عنده هنا هو الرازي الفيلسوف كما يحرص على النور من حديد المعالم الفكرية الأساسية في شخصية هذا العبقرى الذي كان يحب الفلسفة حقاً قلّ مثيله.

يذهب المسعودي المؤرخ الشهير في كتابه التنبه والإشراف إلى أن أبا بكر الرازي كان من أتباع الميثاغورية^(٢) ويروي ابن النديم في المهرست أن الرازي قد أكد على أنه من غير المقبول أن يُسمّى الإنسان فيلسوفاً إلا أن يصنع له علم صناعة الكيمياء^(٣) - سد أن أبا

(١) - عبد الرحمن بدوي، "من تاريخ الاتحاد في الإسلام"، ط٢ - ليبيا - القاهرة ١٩٩٢ من ٢٢٢-٢٢٣

(٢) - رجع عن حياة الرازي ابن أبي أصيبعة "عيون الأنباء في طبقات الأطباء" - بيروت ١٩٦٥ من ٤١١ - ٤٢٧

جده اندلس القفطى تاريخ الحكماء لابن خلدون ١٩٢٢ من ٢٧١ - ٢٧٧

- ابن حنبل "طبقات الأطباء بالحكماء" القاهرة ١٩٦٥ من ٧٧ - ٨٠

(٣) - علي بن الحسن بن علي المسعودي - التنبه والإشراف تحقيق عبد الله اسماعيل الصاوي القاهرة من ١٦

(٤) - ابن النديم المهرست نسخة فطوح من ٢٥١ من ٢٥

الريحان البيروني كان قد أشار إلى أن الرازي ميّال لمذهب اليهود وآراء المردكيين وتعاليم المالوية.^{١٠٨}

يبدو إذن أن هناك تصافراً لمشارب فكرية عديدة ساهمت في تكوين الوعي المعرفي عند الرازي، فالرجل قد جمع في ذهنيه العريضة مختلف ثقافات عصره وربط بينها في وحدة صميمية تمّ عن وعي عميق بالوحدود معايير للوعي الديني بشكل جوهري يطلق الرازي في فلسفته^{١٠٩} مما يسميه "قدم الخمسة التي هي الله، والنفس الكلية، والهيولى، والمكان المطلق، والزمان المطلق. وانطلاقاً من ترابط هذه المبادئ الخمسة يتكون العالم.

وإذا حاولنا الوقوف عند هذه المبادئ نلاحظ أن الرازي يؤكد على أزلية الله، لكن الله كما يفهمه ها هنا مختلف جوهرياً عن الإله الديني في اليهودية والمسيحية والإسلام وذلك لأن وحدود النفس الكلية Universal Soul له بعداً أزلياً أكدّ دع أن كلاً من الهيولى والمكان المطلق والزمان المطلق يتمتع بالقدر نفسه من الأزلية. فها هنا أزلية متعددة مساوقة لاختلافاتها تُصاف إلى أزلية الله.

ومن المهم الإشارة إلى أن استخدام مصطلح النفس الكلية يرجع إلى أفلاطون (٤٢٧ - ٣٤٧ ق.م)، الذي يعتبر أن النفس الكلية هي العلة الأساسية في اتحاد المثل بالهيولى من أجل تكوين المحسوسات.

يبدو أن معنى النفس الكلية في الفلسفة الأفلاطونية غير محدد بشكل دقيق لأنه مختلط بتعابير أسطورية، لكن يمكن أن نستنتج من الأحورة الأفلاطونية وبشكل خاص محاورتي "طيمائوس" و"فدرس" أن النفس الكلية تقابل الإضافات الرياضية الموجودة من دلالة النظام في الكون عليها هذا النظام الناجم عن حركات الأفلاك. فَيُصَنِّفُ للنفس الكلية التمتع بالقدرة على الحركة والمعرفة، فهي علة الحركة في الكون^{١١٠}.

وقد تعبرت فكرة النفس الكلية عند الرواقين، أناع الفيلسوف السوري زينون الرواقي (٣٣٦ - ٢٤٦ ق.م)، الذين يذهبون إلى أن للعالم نفساً لأن العالم كائن حي مفكر عاقل، ونفس العالم مشوثة في كل مكان.^{١١١}

^{١٠٨} راجع هيرست كتب الرازي في رسالة البيروني (مخطوطة لندن رقم ٢٢).

^{١٠٩} سوف نتضح معان هذه الفلسفة للقارئ من خلال قراءة الكتاب الذي بين يديه بشكل كامل.

^{١١٠} للاستزادة راجع عبد الرحمن مدوي "أفلاطون ط ١ مكتبة النهضة المصرية القاهرة ١٩٦٥ ص ٨٦ ١٨٥ ١٨٧

^{١١١} عثمان أمين "الفلسفة الرواقية" القاهرة ١٩٤٥ ص ١٢٧

بعد ذلك نجد أن فكرة النفس الكلية تصل إلى الأفلاطونية المحدثة فأفلوطين (٢٠٥ - ٢٧٠ م) الفيلسوف المصري يتحدث عن الأول (= الله) الذي صدر عنه العقل (= النوس) وثم تصدر النفس وفي النفس توحد الكثرة وبها تتحقق المحسوسات لأنه في عالم النفس بدأ اتوجه نحو تشكيل المحسوسات فالنفس تقع بين العالم المعقول الذي هو عالم الله والعقل وبين العالم المحسوس وبالحيلة، يمكن القول إن النفس هي أساس التكوّن الحسي^(١٠٠).

وهذا الثلاث الخطير "الله - العقل - النفس" سوف يؤثر تأثيراً كبيراً على الدين الإسلامي وسوف يتكوّن من خلال مزجه بالقرآن وأتباع مدأ التشخيص، ما يُعرف بالإسلام الباطني.

لكن ما يعنياها هنا هو أن أبا بكر الرازي قد آمن بأن النفس الكلية قد فصّت مكوناتها في الطبيعة، وهذا الانقسام أرلي من حيث معناه، وبالتالي يكس في الطبيعة بعد أرلي أكيد وها هنا تنجلي أرلية الهول في المساوقة مع أرلية الطبيعة التي تتألف من العناصر الأربعة التي هي الأسطوانات وأسطقس^(١٠١) هو لفظ يوناني بمعنى الأصل وتسمى العناصر الأربعة التي هي الماء والأرض والهواء والنار أسطوانات لأنها هي الحيوانات والنباتات والمعادن^(١٠٢) وتترتب على العناصر الأربعة كمياتها وهي: الحرارة، البرودة، اليس، الرطوبة، وهي تُعرف بالطائعات (والحرارة - هي علة جمع الأشياء من جوهر واحد وتفرق الأشياء من جواهر مختلفة^(١٠٣) و "البرودة - علة جمع الشيء من جواهر مختلفة وتفرق الشيء من جوهر واحد^(١٠٤) و "اليس - علة سهولة إحصاء الشيء بداته وعسر إحصاءه بدات غيره^(١٠٥) و "الرطوبة - علة سهولة اتحاد الشيء بدات غيره وعسر إحصاءه بداته^(١٠٦) " .

ونجد الملاحظة بما أن أرلية الطبيعة تنع لأرلية الهول التي هي بدورها تنع لأرلية النفس فإن هذا يقضي إلى أرلية كل من المكان والزمان

ويخالف أبو بكر الرازي أرسطو في فكرة أساسيه وهي أن الخلاء ممكن فالمعلم الأول (= العالم الأول) كان قد ذهب إلى أن الخلاء غير موجود وذلك عائد إلى أن حركة

^(١٠٠) - بلاسترد، حول الفلسفة الأفلاطونية المحدثة راحم أفلوطين - التساعات ترجمة هريد جبر لبنان ناشرون - بيروت

^(١٠١) - التهامي - كشاف اصطلاحات المصنف الجزء الأول، طبعه بيروت (د.ت) مادة اسطقس

^(١٠٢) - الكندي رسالة في حدود الاسماء ورسومها ضمن رسائل الكندي الفلسفية نصوص عن بهادي أبو يدة القاهرة

١٦٥ ص ١٧١

المتحرك تحصل بأن يريح جسم جسماً آخر ولا تحصل بأن يتقل الجسم من حيز ملاء إلى حيز حلاء . دع أن الحلاء غير محدد الواحي أو الجهات وتبعاً لذلك يتعسر على الجسم أن يوجه حركته، فتمنع الحركة لامتناع الموجه لها

لكن الراري حري على محري أفلاطون (الإلهي) وقال بأن الحلاء محكر، وإذا كان هذا هكذا، فإنه يوحد فراع قائم لا يحصل فيه أي جسم وبالتعويل على هذا الوعي بالأمور يكون الحلاء بعداً مجرداً متموضعاً في الخارج وقائماً بوسط نفسه. ويسمى أفلاطون الحلاء بعداً معظوراً . وبالجملة، القول بوجود الحلاء بقوَض تعريف أرسطو للطبيعة بأنها 'مبدأ أول، وعلة أولى بالذات، لحركة ما بالذات، أو سكون ما بالذات، في شيء التغير له بالذات' لأن وجود الحلاء يجعل الحركة خاصة أساسية تُقبض للجسم بالحركة بمعزل عن الطبيعة بوصفها مبدأ تحريك الجسم . وما لا يسفي إعماله في فلسفة الراري هو قوله بالتاسع. ولتاسخ في عرف الحكماء هو انتقال النفس الناطقة من بدن إلى بدن آخر يقول التهانوي إن أهل التاسخ المكربين للمعاد الجسماني، يقولون: إن النفوس الناطقة إنما تبقى مجردة عن الأبدان إذا كانت كاملة بحيث لم يبق شيء من كمالاتها بالقوة فصارت طاهرة عن جميع العلائق الدنية أي الجسمانية فتخلصت ووصلت إلى عالم القدس وأما النفوس التي بقي شيء من كمالاتها بالقوة فإنها تتردد الأبدان الإنسانية وتنتقل من بدن إلى بدن آخر حتى تبلغ النهاية فيما هو كمالها من علومها وأخلاقها فحينئذ تبقى مجردة مطهرة عن التعلق بالأبدان ويسمى هذا الانتقال نسحاً وقيل ربما نزلت من البدن الإنساني إلى بدن حيوان يناسبه في الأوصاف كبدن الأسد للشجاع والأرنب للحيان ويسمى هذا الانتقال مسحاً وقيل ربما نزلت إلى الأجسام الساتية ويسمى رسحاً وقيل إلى الحمادية كالمعادن والسائط ويسمى مسحاً. قالوا: هذه التراتل المذكورة هي مراتب العقوبات وإليها الإشارة بما ورد من الدركات الصيقة في جهنم، وقالوا: إن النفس في جميع مراتب التراتل المذكورة تتردد في الأحسام حتى تنتقل إلى بدن الإنسان وتردد في الأهم حتى تبلغ فيما هو كمالها من العلوم والأخلاق فتخلص من الأبدن كلها. وقد

(١) انظر الجرحاني "التفريعات" مكتبة لبنان - بيروت (١ دت) . مادة حلاء

يُقال. النفوس الكاملة تتصل بعالم العقول والمتوسطة بأجرام سماوية أو أشباح مثالية لبقاء حاجتها إلى الاستكمال والناقصة بأبدان حيوان ياسبه إلى أن تتخلص من الطلمات .^(١٠) يعني التذكير بأننا أشرنا إلى أن الرازي كان من أتباع الفيثاغورية وهذا ما ذكره المسعودي في كتابه "التهيه والإشراف" والقول بالتناسخ يعود أساساً إلى فيثاغورس الساموسي (٥٧٢ - ٤٩٧ ق.م) الذي تقوم فلسفته المتأثرة بتعاليم النحلة لأوربية على أن الأشياء تخضع لقانون العدد. المهم هو أن النفس عند الفيثاغوريين تتمركز في النخ وهي علة الحركة بالنسبة للجسم وهي مثلها كمثل الحوم تتمتع بقدرة ذاتية على الحركة من حيث هي حركة منتظمة دائمة.

والنفس أيضاً لديها ملكة الانتقال من جسم إلى جسم آخر أدنى مرتبة أو أعلى مرتبة من الجسم الذي يتم الانتقال منه. وهذا ما يُفسّر لنا ما يُروى عن فيثاغورس حول أنه كان يعط الحيوانات ويحرّم أكلها ويمنع أيضاً أكل بعض النباتات. وهناك من يقول إن النفس عند الفيثاغوريين تُخرج عن خضوعها لقانون العدد الذي يحكم كل شيء .^(١١)

نبيّ إدن أن قول الرازي بالتناسخ مأخوذ عن الفيثاغورية وبالتالي تطهير النفس يكون باتباع تعليمات معينة والتوفر على الفلسفة التي هي تطهير عقلي

هذه هي الخيوط العامة لفلسفة الرازي التي سوف يتعرف القارئ عليها بشكل تفصيلي أثناء قراءة رسائل الرازي الفلسفية التي لم نكن لتطهر إلى حيز النور لولا الجهود لعظيمة التي بذلها المستشرق النشيكوسلوفاكبي العظيم مول كراوس (١٩٠٤ - ١٩٤٤) الذي مات متحرراً وهو في أوج عطائه الخصب النادر

^(١٠) - الفهاوي كشف اصطلاحات النفوس - الجزء السادس موضح سبق ذكره مادة التناسخ

^(١١) - راجع على التوالي حول الفلسفة الفيثاغورية

- أحمد امير، ركني بحبيب محمود - قصة الفلسفة اليونانية القاهرة ١٩٤٩، ص ٢٩-٢٨

- عبد الرحمن بدوي - ربيع الفكر اليوناني القاهرة ١٩٤٣ ص ١١٢-١٥٦

- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية - بيروت - (د.ت)، ص ٢٠-٢٤

- شارل فرميرد الفلسفة اليونانية - ترجمة تيسر شيخ الارض دار الأنوار - بيروت ١٩٦٨، ص ٢٥-٢٩

- البير ريمو - لفلسفة اليونانية اصولها وتطورها - ترجمة عبد العظيم محمود - ابوبكر ركني - القاهرة (د.ت)

ص ٦٢-٧٢

- برنارد رين - تاريخ الفلسفة اليونانية - ترجمة ركني بحبيب محمود القاهرة ١٩٥١، ص ٦٣-٧٤

عُي كراوس بالرازي عبادة فائقة، فقد أعد نفسه للحصول على الدكتوراه من
السوربون برسالة عن الرازي لكن لم يُقَبَّضْ له أن يناقشها^١ أصف إلى ذلك أنه نشر
رسالة لليروي هي "فهرست كتب محمد ابن ركريا الرازي" (باريس، ١٩٣٦)
وقد كان بول كراوس أستاذاً للغات السامية في جامعة القاهرة وتمحور اهتمامه على
تاريخ العلوم عند العرب بعامة وعلى الكيمياء خاصة، فكان اهتمامه الأساسي منصباً على
حابر بن حيان بالإضافة إلى شغفه البالغ بفلسفة الرازي فحاء من هنا نشره لرسائل الرازي
العلمية عام ١٩٣٩ وإحياء لذكرى الرازي من جهة ولقيمة جهود بول كراوس من جهة
أخرى، تعتبر إعادة نشر هذه الرسائل مرة أخرى عاملاً هاماً في لفت الأنظار إلى فكر
عظيم طواه النسيان.

بقلم: علي محمد إسبر

قسم الدراسات العلمية - دار بدايات

^١ يقول عبد الرحمن بدوي: إن كراوس (وهو صديق لعيد الرحمن بدوي) قد أطلعته على هذه الرسالة مكتوبة على الآلة
الكاتبة انظر عبد الرحمن بدوي "موسوعة المشهورين" ط ١ المؤسسة العربية للدراسات والنشر - بيروت ٣ ٢ مادة
كراوس

تجرب

١	كتاب الطب الروحاني	١
٩٧	كتاب السيرة الفلسفية	٢
١١٣	مقالة فيما بعد الطبيعة	٣
١٣٥	مقالة في أمارات الاقبال والدولة	٤
١٣٩	من كتاب اللذة	٥
١٦٥	من كتاب العلم الإلهي	٦
١٩١	القول في القدماء الثلاثة	٧
٢١٧	القول في الهيولى	٨
٢٤١	القول في الزمان والمكان	٩
٢٨١	القول في النفس والعالم	١٠
٢٩١	المناظرات بين أبي حاتم الرازي وأبي بكر الرازي	١١

عنه القارى* إلى بس الرموز التي استعملناها في هذه البعرة

[] : هكذا في الأصل وتفتح حذف ما بين المربعين

< > : سقط من الأصل وأضفناه

خ : نسخة

أما سائر الرموز فهي مطبوعة في أماكنها

كتاب الطب الروحاني

توطئة

ورد ذكر هذا الكتاب في أكثر مصادرنا لسيرة الرازي ، منها تاريخ الحكماء لابن القفطي^(١) و رسالة في فهرست كتب محمد بن زكرياء الرازي ، لابن ربحان البيروني^(٢) . اما ابن أبي أصيبعة فقد ذكره في كتاب عيون الأنباء في طبقات الأطباء^(٣) قائلا : « كتاب الطب الروحاني ويعرف أيضا بطب النفوس غرضه فيه اصلاح اخلاق النفس وهو عشرون فصلا »^(٤) . وقد ألف العلامة الهولندي Tj. de Boer

(١) طعة ليريك ١٩٠٢ ، ص ٢٧٢ س ١٢ ، راجع أيضاً Casiri, *Bibliotheca Arabico-Hispana* (Madrid 1760), vol. I 264

(٢) في قسم كتبه الالهة رقم ١٥ ، راجع
Epître de Bérûni contenant le répertoire des ouvrages de Muhammad b. Zakariyyâ ar-Râzi, publié par P. Kraus, Paris, 1936, p. 19. J. Ruska, *Il Birûni als Quelle fuer das Leben und die Schriften al-Râzi's*, Isis V (1922), p. 46.

(٣) طعة مصر ج ١ ، ص ٣١٥ ، راجع أيضا G.S A. Ranking, *The Life and Works of Rhazes* (XVIIth Intern. Congr of Med London 1913, Sect. XXIII (London 1914).

(٤) راجع أيضا Wuestenfeld, *Geschichte der arabischen Aerzte*, p 46
 n° 73, Brockelmann, Supplement I 420, No 44

مقالة موجزة^(١) بحث فيها عن المصادر اليونانية لكتاب الطب الروحاني ونشر بضع فقرات منه . اما الكتاب بتمامه فهذه اول نشرة له
لا يعرف تاريخ تأليف الكتاب بدقة الا أن الرازي يقول في مقدمته انه الفه بعد مذاكرته لسفداد . والراجع ان الامير القدي قسم اليه الرازي كتابه «الطب الروحاني» لم يكن غير الذي قسم اليه كاشه الطبي المروف بالمصوري ، وهو منصور بن اسحق بن احمد بن اسد حاكم الري الذي تولى من سنة ٢٩٠ الى سنة ٢٩٦ قبل أن يتمرد على نصر بن احمد ثالث ملوك السامانيين^(٢)
كان لكتاب الطب الروحاني اثر غير قليل في الادب العربي فقد نقضه على الرازي معاصره له يسمى ابن الهيثم ، والاصح ابن التمار^(٣) ، واضطر الرازي للرد عليه^(٤) . واقتبس منه ايليا النصيبيني مطران نصيبين (المتوفى سنة ١٠٤٩م) في رسالة

(١) De « *Medicina Mantis* » von den *Arta Rāzi* (= Mededeelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen, Afdeling Letterkunde, deel 53, Serie A), Amsterdam 1920, 17 pp.

(٢) راجع ما قاله العلامة محمد بن عبد الوهاب فروبي في شرح نشرته لكتاب « حيازة مقالة » لاجد بن عمر المروسي السمرقندي (Gibb Memorial Series, XI) ، ص ٢٣٢
(٣) نرجع ان هذا الرجل هو ابو بكر حبيب التمار الدهري المتطبب المروف بمناظراته مع الرازي وهو الذي ورد ذكره فيما اتحناه من كتاب اعلام النبوة لابي حاتم الرازي .
اما Fluegel (في فهرته لفهرست ابن التمار ج ٢ ص ١٤٦) و Brockelmann (Supplément, I 342) فقد وحا في ظهما ان ابن الهيثم هذا هو ابو بكر محمد بن الهيثم السمرقندي المتوفى سنة ٢٦٨ ، راجع ايضا ما كتبناه في مجلة Orientalia ج ٦ (١٩٣٧) ص ٢٨٧

(٤) قال ابن التمار في فهرسته (طبعة ليريك) ص ٣٠١ عدد ذكر كتب الرازي ما نصه : « كتاب في نفس الطب الروحاني على ابن الهيثم » (كتابا في نسخة وفي نسخة اخرى : ابن التمار) ، راجع ايضا ابن ابى اصيحة ج ١ ص ٣١٦ (الطبعة الثانية من تصحيح) . اما ابن التمار (طبعة مصر ، ص ١٨٠) فقد قال « كتاب نفس الطب الروحاني » وهذا غلط . راجع ايضا Wüstenfeld, *Geschichte der Arabischen Aerzte*, p. 46.

له (١) المناقشة التي جرت بين الرازي والرجل المتوغل في علم الحو وهي التي ستأتي في الفصل الخامس من كتاب الطب الروحاني . وكذلك فقد رد على كتاب الرازي حميد الدين الكرمانى الداعي للاجتماع على كما يرى فيما بعد . ويوجد في الادب العربى كتب اخرى بهذا العنوان لكنها لغير الرازي ، منها كتاب الطب الروحاني لابى اسحق ابراهيم بن يوسف الشيرازى العيروزابادى الشافى (المتوفى سنة ٤٧٦) (٢) وهو مؤلف في المواعظ والاخلاق ليس له اية علاقة بالكتاب الذى نحن بصدده . ومنها ايضا كتاب الطب الروحاني لابى الفرج عبد الرحمن بن الجوزى (المتوفى سنة ٥٩٧) (٣) وهو رسالة صغيرة ذات ثلاثين باباً مقتبس اكثرها من كتاب الرازي ، وذلك أن مؤلفها نقل من كل باب في كتاب الرازي عدة جمل و اضاف اليها احاديث نبوية واشعاراً ومنتخبات من حكم العرب دون أن ينسبها الى توفى او يذكر اسم الرازي في اى موضع من تأليفه ، فان اردت دليلاً على ما اقول فهناك بعض منتخبات من كتاب ابن الجوزى (٤) . قال في الباب الاول « في فضل العقل » مستعبراً اكثر مما ينيه والفاظه من الفصل الاول لكتاب الرازي ومضيف اليها شيئاً ضئيلاً من عنده :

(١) رسالة ابيها النصيبى مطران نصيبين التي انشأها للاستاد ابي الغلاء مساعد بن سهل الكاتب وذكرها ما جرى من المناظرات بينه وبين ابي القاسم الحسين بن على المعروف بالوريرامى (نسخة الفاتيكان ١٣٤٣ ويوجد لها صورة شمعية في الخزنة النيسورية بدار الكتب المصرية ، عقائد ٦٦٤ ، اما الموضع الذي تشير اليه فقد ورد في هذه النسخة في ورقة ٣٦ و) . راجع الترجمة الايطالية لهذا الفصل التي نشرها الاب بطرس عزيز في مقاله *Della differenza fra la grammatica e la scrittura araba e la grammatica e scrittura siriana*,

في مجلة *Anthropos* ج ٥ (١٩١٠) ص ٤٤٩

(٢) مطبعة جريدة الفيد عصر سنة ١٢٩٩

(٣) طبعة دمشق ١٣٤٨

(٤) وما يدل ايضاً على سرقة ابن الجوزى عناوين الابواب التي اختارها لكتابه وهي :
في فضل العقل ، في دم الهوى ، في دفع العشق عن النفس ، في دفع الشر ، في رفض رئاسة الدنيا ،
في دفع البخل الخ

« انما يعرف فضل الشيء بشمرته ، ومن ثمرات العقل معرفه الخالق سبحانه ، فانه استدل عليه حتى عرفه ، وعلى صدق الانبياء حتى علمه ، وحث على طاعة الله وطاعة رسوله ، ودبر في نيل كل صعب حتى ذل الهائم ، وعلمه صناعة السفن التي بها يتوصل الى ما حال بيننا وبينه البحر ، واحتال على طير الماء حتى صيدت ، وعينه ابداً تراقب المواقب وتعمل بمقتضى السلامة فيها والعوز ، ويترك الماجل للآجل ، وبه فضل الآدمي على جميع الحيوان الذي فقده ، وبه تأهل الآدمي لخطاب الله سبحانه وتكليفه ، وبه يبلغ الانسان غاية ما في جوهر مثله ان يلفه من خير الدنيا والآخرة من العلم والعمل ، وقال مثلاً في الباب العاشر « في ذم الكذب » مقتبساً من الفصل التاسع لكتاب الرازي : « هذا من الموارض التي يدعو اليها الهوى وذلك ان الانسان لمحبته الرياسة يؤثر ان يكون مخبراً معطاً لملئه بفصل المخبر على المخبر »

وقال في الباب الثالث عشر « في دفع الغضب » (= الفصل الثامن من كتاب الرازي) : « لقد بينا ان الغضب انما ركب في طبع الآدمي ليعنه على دفع الاذى عنه والانتقام من المؤذي له وانما المذموم افراطه فانه حينئذ يزيل التماسك ويخرج عن الاعتدال فيحمل على تجاوز الصواب ، وربما كانت مكانته (والصحيح : مكانته) في الغضب ان اكثر من مكانته (كذا) في المنسوب عليه الخ » . وقال بعد ذكر آيات واحاديث وحكم اضافها الى ذلك النص : « فان رجلاً غضب مرة فصاح ففت الدم في الحلال وأدى به الامر الى الهلاك فأت ، ولكم رجل رجلاً فانكسرت اصابع اللاكم ولم يستضر الملوكوم الخ » . وهذا كله مأخوذ من كتاب الرازي

اما المخطوطات التي اعتمدنا عليها في نشرها هذه فهي :

ل = نسخة المتحف البريطاني رقم ٢٥٧٥٨ من الاضاحات الشرقية (Add.)

ف = نسخة مكتبة الفاتيكان بروما رقم ١٨٢ من المخطوطات العربية

ق = نسخة دار الكتب المصرية رقم ٢٢٤١ من قسم التصوف والاخلاق الدينية

ك = النسخ التي وردت في كتاب الاقوال النهيية لحمد الدين الكرمانى

وهناك وصفا مفصلاً لهذه النسخ :

نسخة ل

قيدت هذه النسخة في فهرست المخطوطات العربية المحفوظة بالمتحف البريطاني^(١) تحت رقم ١٥٣٠ ، وهي ثمينة القطع مكتوبة بخط نسخي متأخر وعدد أوراقها ٨٨ ، وفي كل صفحة نحو ٢٣ سطراً ، وهي مجموعة تحتوي على عدة رسائل منها : كتاب سلوان المطاع في عدوان الاتباع لمحمد بن عبد الله بن ظفر (ورقة ١ - ٤٣) ، وكتاب الطب الروحاني للرازي (ورقة ٤٤ - ٧٠) ، وكتاب الادب لابن المعتز (ورقة ٧١ - ٨١) ، وكتاب بيان كشف الالفاظ لم يعرف مؤلفه (ورقة ٨٢ - ٨٨) . اما تاريخ النسخة فقد ورد بعده بعد تمام نسخ كتاب الطب الروحاني ما نصه :

« واقع الفراغ من كتابته العبد الضعيف المقتدر الى عفوربه الهادي علي بن احمد ابن محمد النوشبادي الحنفي الكاتب غفر الله له ولوالديه ولمن ترجم عليه وجميع المسلمين آمين وذلك في ذي القعدة الحرام من سنة تسع وخمسين وبسمائة الهلالية بمدينة السلام بغداد امنها الله تعالى من سوء »

وهذه النسخة اكل واصح من جميع النسخ التي وصلت اليها وان ورد فيها بعض التعريف والتصحيح . وتستطيع ان تحكم على قيمتها اذا علمت ان اكثر قرأتها توافق المتخات القديمة التي اوردها السكرماني في كتابه . لذلك فقد اعتمدنا في نشرنا عليها وكتبنا ارقام أوراقها على هامش المتن

نسخة ف

هي محفوظة في قسم المخطوطات العربية بمكتبة الفاتيكان^(٢) تحت رقم ١٨٢ ، وهي نسخة من القطع الصغير مكتوبة بخط نسخي غليظ وفي كل صفحة من صفحاتها نحو ١٢ سطراً ، وهي غير مؤرخة ونظن انها من القرن الثامن ، وهي ايضا ضمن مجموعة

(١) *Catalogus codicum manuscriptorum orientalium qui in Museo Britannico asservantur* (London 1871), II 695.

(٢) ارسل الى الاستاذ Levi della Vida صورة شعبة من هذه النسخة واقادني بمعارفه الواسعة عن مخطوطات مكتبة الفاتيكان ، واحبرني ايضاً ان العلامة G. Graf يسكن عن قريب مرساً للمخطوطات العربية السجدة المحفوظة في تلك المكتبة وان النسخة التي نحن بصددتها متوصف فيه وصفاً مفضلاً

محتوى على الرسائل الآتي ذكرها : (١) كتاب الطب الروحاني ، (٢) كتاب تهذيب الاخلاق لابي زكريا يحيى بن عدي ^(١) ، (٣) رسالة هرمس في توبيخ النفس ^(٢) ، (٤) مرقية تقرأ في تجيز الاموات

وهذه النسخة مسيحية الاصل ^(٣) والظاهر أنها حررت في مصر اذ كانت صفحاتها مرقمة بأرقام قبطية او بمباراة أدق بحروف يونانية قبطية ^(٤). اما كتاب الطب الروحاني فقد كان يشغل في هذه النسخة الورقات ١ — ٨٢ الا انه قد سقط قديما من الاصل الورقات ١١ — ٣٩ فضاع بذلك جزء كبير من الكتاب (من منتصف الفصل الثاني الى الفصل السابع) . وقيمة هذه النسخة أقل بكثير من نسخة ل وهي تقرب في جميع التفاصيل من نسخة ق

نسخة د

هي المخطوطة المحفوظة بدار الكتب المصرية في قسم التصوف والاحلاق الدينية تحت رقم ٢٢٤١ ^(٥) ، وهي مكتوبة بخط نسخي غليظ وعدد صفحاتها

(١) هو الفيلسوف النسطوري الشهير تلميذ ابى صهر الفارابي وكانت وفاته في سنة ٣٦٣ او ٣٦٤ (راجع Brockelmann, Suppl. I 370) . اما كتاب تهذيب الاخلاق فقد طبع عدة مرات ، راجع ايضا ما ذكره في مجلة Orientalia ح ٦ ص ٢٨٧

(٢) هي الرسالة المروية ايضا باسم « مائة النفس » لهرمس الحكيم نقرأها العلامة O Bardenhewer وقد كان الساج المسيحيون يحسون نسخها

(٣) بدل ايضا على مسيحية النسخ ما ورد بعد اتمام نسخ كتاب الطب الروحاني : « كل كتاب الطب الروحاني عمود الله تعالى والشكر لله دائما ابدا مستمرا والله المبكي الفارق في عمر خطابه الحق صريح لسكل من وقف عليه ان يذكره بالرحمة والمعرفة في يوم موافقه المرحوب والسيح لله دائما ابدا »

(٤) وردت مثل هذه الأرقام في كثير من المخطوطات العربية المخررة في مصر على ايدى نسخ مسيحيين واقدما على ما يظهر نسخة لكتاب الدحل لابي حشر بمخطوطة غكشة حار الله ماسنامون وتاريخها ٣٢٧ هـ . ويحتوي اكثر هذه المخطوطات على كتب في علوم الاوائل غير متعلقة بالدين الاسلامي . راجع ما قاله العلامة Levi della Vida في مجلة Rivista degli Studi Orientali ح ١٤ ص ٢٤٩ والعلامة H. Butler في نفس هذه المجلة ح ١٦ (سنة ١٩٢٦) ص ٢١٢ — ٢١٣

(٥) راجع الجزء الاول من فهرست الكتب العربية الموحدة بدار الكتب المصرية لاية ١٩٢١ (القاهرة ١٩٢٤) ص ٤٤ من الملحق

(لا اوراقها :) ١٣٩ وفي كل صفحة نحو ١٤ سطراً ، وورد تاريخها في نهايتها بهذه العبارة : « كل في يوم السبت المبارك الثالث من شهر جمادى الاول سنة اثني (كذا) وثلاثين وسمائة » . وهي مجموعة تحتوي على رسالتين الاولى (ص ١ - ١٠١) كتاب الطب الروحاني ، والثانية (ص ١٠٢ - ١٣٩) كتاب تهذيب الاخلاق ليعني بن عدي . وهذه النسخة ايضا ليست بكاملة اذ سقطت منها الصفحات ٢٥ - ٣٠ (اي من ابتداء الفصل الرابع الى منتصف الفصل الخامس) وغلط بجلدها في وضعه مكانها بعض صفحات من كتاب تهذيب الاخلاق . وسقط ايضا نحو اربع صفحات في الفصل الثامن عشر

تتفق نسخة ق مع نسخة ف في اكثر قرأتها لا في الصحيح فقط بل في الغلط ايضا حتى ليتمكن الاطلسان الى انهما نسختا عن اصل واحد ، وان ذلك الاصل كان محرفا في غاية السقم . ولا يخفى عليك اذا قرأت مقدمة الكتاب وقابلت قرأت ق و ف بقرأت نسخة ل أن الاصل الذي اشتق النسختان منه كان مخروم الاول وان الناسخين حاول كل منهما تصحيحه وتكمله قدرما استطاع . وكذلك تلاحظ انه ينقصهما فقرة طويلة من الفصل السادس عشر من الكتاب تكلم فيها الرازي عن النجاسة والطهارة بكلام لعل الناسخ تركه رغبة عن الخوض في المسائل الدينية . وهاتان النسختان مع ما ورد فيها من تحريف وتصحيف وحذف وتصحيح عمدي تفيدان كثيراً في اصلاح نسخة ل ولولاهما لما استطعنا تحقيق النص الاصل على الوجه الذي نتمنى

البز المهرودة في كتاب الوقوف الزهية للكرماني

اما الكرماني هذا فهو حميد الدين احمد بن عبد الله الكرماني الملقب بحجة المراقين كبير الدعاة الاسماعيلية بجزيرة العراق في عهد الخليفة العاطمي الحاكم بامر الله وصاحب التأليفات العديدة في الاشادة بالذهب الاسماعيلي واثبات امامة الحاكم والرد على مخالفى العاطميين (١) .

(١) W. Ivanow, A Guide to Ismaili Literature (Prize

Publication Fund, vol. XIII), London 1933, p. 43

وايضاً المقالة التي نشرها في مجلة Der Islam ج ١٩ (١٩٣١) ص ٢٤٣ - ٢٦٣ .

اعتمدت في جميع المعلومات التي نشرها مما على عن الكتب الاسماعية على المخطوطات التي اطلع عليها صديقي الدكتور حسين المهداني نزيل عاي

اما سيرته فلا يعرف منها الا انه غادر العراق حول سنة ٤٠٠ هـ وجاء مصر للتدريس فيها . قال ادریس عماد الدين بن الحسن بن عبد الله (المتوفى سنة ٨٧٢) (١) في تاريخه للدعوة الاسماعيلية الذي عنوانه « كتاب عيون الاخبار وفنون الآثار » في الجزء السادس منه معتمداً في معلوماته على مقدمة كتاب « مسالم البشارات » للكرماني : « وظهرت لامير المؤمنين الحاكم بأمر الله عليه السلام فضائل لم يسمع بمثلا ، ودلائل ظاهر بيان فضلها ، ومجربات بهرت الالباب ، وآيات لا يشك فيها الا اهل الزيع والارتباب . ففلا فيه صلى الله عليه من غلا ، وسفل بذلك من حيث ظن انه علا ، ووقع في أهل الدعوة والمملكة الاحتباط ، وكثر الزيع والاحتلاط ، فخره امير المؤمنين صلى الله عليه السيف في الفالين والمقصرين ، واشتدت الطلبة على الشاكن المحيرين ، واعرض ولى الله عنهم ، واغلق ابواب رحمة عليهم ، فم الامتحان في حصرتهم ، وشملت مع قرب النور عظيم ظلمته ، حتى ورد الى الحضرة الشريفة النوية الامامية ، ووقد الى الابواب الزاكية الحاكية ، باب الدعوة الذي عنده فصل الخطاب ، ولسانها الناطق بفضل الجواب ، ذو البراهين المضية ، والدلائل الواضحة الحلية ، مبين سبل الهدى للمبتدين ، حجة المراقين احمد بن عبد الله الملقب بحميد الدين ، الكرماني قدس الله روحه ورضى عنه ، ولا حرمنا نور بيانه والاقتباس منه ، مهاجراً عن اوطانه ومغله ، ووارداً كورود النيث الى المرعى بعد غله ، فجلى بيانه تلك الظلمة المدلجمة ، وابان بواضح علمه ونور هده فضل الأئمة ،

وقال ايضاً : « ثم ان امير المؤمنين الحاكم بأمر الله سلام الله عليه بعد ان اعرض عن اهل دعوته ، واغلق عنهم ابواب رحمة ، جزاء بما كبت ايديهم ، وعملا بمقتضى الحكمة فيهم ، ليمتنعهم بذلك فيتميز المؤمنون بالاخلاص ، ويسقى المنافقون في الخيرة والاتكاس ، نظرا اليهم نظرة مشهم بها من الخول ، وافاض عليهم من فضله وكرمه المأمول ، وفتح لهم ابواب علومه وحكمته ، واسجل لهم سجل رحمة ، ونصب ختكين الضيف في الدعوة لهداية اولي الشك والارتباب ، واعادة من هده الله بقدر الاستحقاق والاستيجاب ، ولقه بالصادق المأمون ، والداعي حميد الدين

(١) راجع Ivernow في الكتاب المذكور ، ص ١٢

أحمد بن عبد الله هو أسس الدعوة التي عليه عمادها ، وبه علا ذكرها واستقام
منآدها ، وبه استنانت المشكلات ، وانفرحت المصالحات الخ .

أما وفاة الكرماني فقد كانت بعد سنة ٤١١ هـ كما يظهر من التاريخ الوارد في
ابتداء كتابه « راحة العقل » (١) . وهذا كل ما عثرنا عليه من سيرته

أما « كتاب الأقوال الذهبية في الطب النعماني » فقد رد فيه مؤلفه على فلسفة
محمد بن زكرياء الرازي وذلك من جهتين ، أولاً بتصحيحه موقف الداعي الإسماعيلي
أبي حاتم الرازي في مناظرته مع محمد بن زكرياء الرازي ، وهي المناظرة التي سنشرها
في أثناء هذا الكتاب ، وثانياً بنقده لكتاب الطب الروحاني الذي نحن بصدد .
وهالك مقدمة كتاب الأقوال الذهبية تنامياً لتقف على موقف الكرماني فيه :

« قال الشيخ الأجل حميد الدين عماد المؤمنين أحمد بن عبد الله الداعي بحزيرة
المراق رفع الله درجته تقديساً :

الحمد لله رب الأنوار والظلم ، وجاعل اللوح محلاً للبركات وفيض القلم ، الذي تسبح
عن مناسبة ما أبدعه ، وتقديس عن نموت ما خلقه واخترعه ، سبحانه من إله ليست
الأمثلة إلا له ، خالق الأمثال ، وفاطر الأشياء والأشكال ، وتعالى عما يقول الظالمون
والمشبهون الجاهلون علواً كبيراً . . .

أما بعد فإن النفس باتباعها أحكام هواها عليه ، والقضايا منها بحسبها في المعلومات
فاسدة مستحيلة ، والمفاهيم من أفعالها بسن الدين ومناسكها رياضة ، وأحبها قبل فقد
الامكان في معالم التوحيد تربية وعليها أفاضة . ظلمت بأدراكها حاتم آت ، والحين
بسلطانه لمباني الخلقة هادم وهات . ولكل حكمة تواريه هي تربته ، ورب غفور
هو معاده وإليه أوبته ، والمآقية لمن ثقل بالحسنات ميزانه ، وثخن في دين الله رغبته وإيمانه
وإني لما أمان الله تعالى وأتينا في كتاب « الكليل النفس وتاجها » بما وعدنا به في
صدره وماتبه من كلامنا على السياسة الكلية والحرثية وعلى المفاخرة القائمة بين أنواع
الحيوان ونوع الإنسان بياناً للوجودات ، وما إليه مصير النفس بعد الممات ، في
كتاب « المقاييس » و « الرسالة الوحيدة » ، ووقع ألياً كتاب لمحمد بن زكرياء الرازي موسوم

(١) وهو تاريخ تأليف كتاب « سيرة الهادي والسنهدي » الذي ألفه الكرماني في السنة
للمذكورة بعد رجوعه إلى « جيل المراق »

بالطب الروحاني ، وتأملت ابوابه واستوعبت فيما نحاه خطابه ، ووجدته فيما تصدى له بزعمه من الطب الروحاني ، لا كهو فيما نشأ عليه من الطب الجسائي ، لكونه في هذا كفارس ذي مرة ، في ميدانه يحضر ويجري ، وفي ذاك كعاطب ذي غرة ، يحرص ويروى مالا يعلم ولا يدري ، قصوراً في تأليفه مما عليه وجب ذكره من الامر الذي له تقع الحاجة الى الطب الروحاني : العليل ماهو والملة ودواءها ما هما وسلوك الطريق في المداواة والطب كيف هو ، واختصاراً منه في كلامه المورد على ما لا يوجب متعاه ولا يقتضيه بل يوحى اموراً هو منكرها ولا يوجب اعتقاده شيئاً منها على ما بينه ، وذهاباً للامر عليه في ذلك واستمراراً للخطأ عليه فيما وسم به كتابه ، وفيما جرى بينه وبين الشيخ ابي حاتم الرازي صاحب الدعوة بحزيرة الري في أيام مرداوج وحضرته في السوة والماسك الشرعية . وكان ما تمرس له من الكلام على النفس تقويماً لها وطباً بزعمه متنى يصفر عنه قدره ، ويصير عليه فيه امره ، بكونه رتبة المؤيدين من السماء ، المختارين على من دونهم بما أوتوه من نور العلم والضياء ، الهادين امثالاً الى طريق النجاة والبقاء ، التي لا تنال باجتهاد وابتغاء ، بل بناية إلهية من فوقها واصطفاء وهو دونها ، وما سطره فيه وزره تخيلاً الى قارته مثل ما تخيل اليه من بطلان مقامات الانبياء عليهم السلام واختصاصهم من بين المالمين من جهة الله بفيض البركات ، ووقوع استغناء الشر عنهم بالمنوح لهم من العقول والقدرة على فعل الخيرات ، وحب في حكم الاعتقاد ، وشرط مانديننا له من لقاء ذوى العباد ، واصطفينا له من هداية العسى عن الضلالة ، واستنقاذ المرتبك في أسر الصمى والجهالة ، كشفاً للبس بالكلام المبين ، ودلالة على الحق بالامر اللامع المستبين ، أن نبين الخطأ فيما اورده ، ونوضح الحق المبين فيما خاض فيه وسرده ، لتظهر رجاحة اولى الايمان ، واتباع اهل بيت الوحي الائمة الهادين الى العوز بالمنصرة والرضوان ، صلوات الله عليهم صلاة تجمع لهم نعم الجنان ، وتقص من يظاھر بالاستغناء عنهم في نيل الملوكوت ، فيكون للتاسين طريقاً في معرفة دين الله على وجهه ، ويعينهم على تصور الحق في توحيد الله وفقهه . فضلنا وتكلمت على فصول الكتاب والمبتنى فيها امانة عن الباطل في قوله المستحيل وانارة للحق بالقول المستبين ، وجعلناه في باين يشتملان على اثني عشر قولاً احدهما في ابانة الخطأ المستمر

على ابن زكرياء في طبه الروحاني ، وثانيهما في اباته الحق المستقر فيما هو حق الطب
النفساني ، وجعلتهما في هذا الكتاب وسميته بكتاب « الاقوال النحوية » لكونه
فيما يصوره من محاسن العلوم النفسانية ، كالذهب فيما يحوزه من مزاين الامور الجسدية ،
وبالله استعين في اتمام ما نحوته وأقول لا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم ، وبوبه
في ارضه وهو حسبا ونعم الوكيل

الباب الاول في اباته الخطأ المستمر على ابن زكرياء الرازي

في طبه الروحاني يجمع ستة اقوال

القول الاول — فيما جرى بين الشيخ ابي حاتم الرازي وابن زكرياء المتطبيب من
الكلام على النسوة والامامة والجواب عما اعمل ابو حاتم الجواب عنه من سؤال ابن
زكرياء الرازي

القول الثاني — في بيان الخطأ المستمر على محمد بن زكرياء الرازي فيما وسم
به كتابه المنسوب اليه بالطب الروحاني

القول الثالث — فيما ذكره في الفصل الاول من كتاب الطب الروحاني من
فضل العقل ومدحه وبيان ما ينطوي فيه من اثبات النسوة

القول الرابع — فيما ذكره في الفصل الثاني من كتابه في ذم الهوى وقمه
بجمله طبا روحانيا وبيان بطلان كونه كذلك على النحو الذي اوردته وامتناع وقوع
الانتفاع بمثله

القول الخامس — في ذكر ما اوردته تماما للفصل الثاني من كتابه في الطب
الروحاني وانه ليس بطب وبيان فساد قول افلاطون ومن يرى رأيه ان للانسان
انفسا ثلاثا نامية وحية وناطقة ، وان للنفس بعد مفارقتها جسمها تسلفا بشخص آخر
وورودها الاجسام من خارجها

القول السادس — فيما تضمنته فصول كتابه مما جعله طبا والكلام عليه بما
يبين كونه غير طب

الباب الثاني في انارة الحق المستقر فيما هو حق الطب الفسافي يجمع ستة اقوال

القول الاول — في شرف صناعة الطب الفسافي وانها أشرف الصناعات وان
القائم بها الموضح لما فيها الهادي الى طرقها واقسامها رئيس عالم النفس ومالكها من
جهة الله تعالى وانه اشرف البرية

القول الثاني — في وجود النفس التي هي العلية والمحتاجة الى الطب والادوية
واحوالها في ذاتها وماهيتها وانها حياة وحي وانها ناقصة في ذاتها وانها ليست بجسم
ولا عرض وانها قائمة بالقوة جوهرها وانها واحدة في ذاتها لا ثلاث

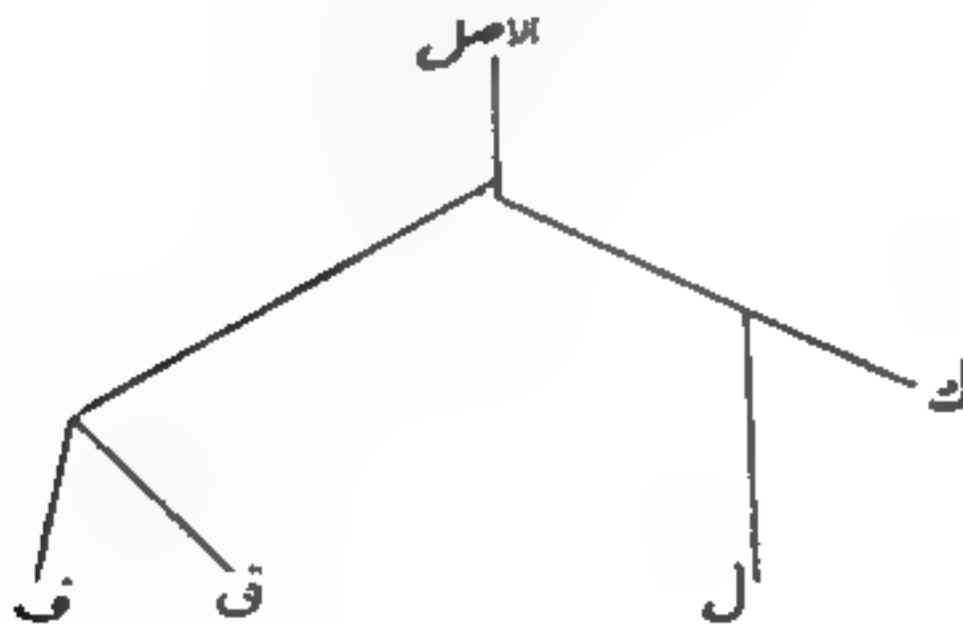
القول الثالث — في مناسبة النفس جسمها في احوالها وما تلك الاحوال وماتلك
المناسبات وانها في وجودها من جسمها كالولد من والده وانها المعلول الاخير من
الموجودات الواقعة تحت الاختراع ككون جسمها معلولا اخيراً في الحمايات وان
وجودها عن امور اربعة كوجود جسمها كذلك وما تلك الامور وان ما لجسمها من
الامور فلها مثله على توازن لا ينادر منها شيئاً في الذات ولا في الاحوال وماتلك الامور

القول الرابع — فيما يحدث فيها من الامور التي تجري منها مجرى الاعلال من
جسمها وما تلك الاعلال وما مبادئها وانها تنقسم وما تلك الاقسام وان جملة علتها
علتان ذاتية ومكتسبة وما تلك العلتان

القول الخامس — فيما يجري من النفس مجرى الادوية في ازالة علقها وما تلك
الادوية وما افعالها وما الذي يمجدها وما الذي يقوّمها وما الذي يجري منها مجرى
قول الطبيب وبعث الطبل على الحمية وما الذي يجري منها مجرى القارورة والنبيذ
من الطبل المستدل منهما على الصحة والمرض وشهادتهما بالاقبال في الابلال والاستعلاء
في الاعتلال وما يجري منها مجرى العلامات الدالة في الاعلال الحادة على الهلاك او
الخلاص وما هي وما يجري منها مجرى الاثرية والفواكه والمشروبات في استجلاب
الصحة وما هي

القول السادس - فيما يحري من النفس بحري الصحة من جسمها وما تلك الصحة وما الذي تناله بها وما الذي يحفظ عليها محتها الى وقت انتقالها وما الذي يكسبها انتعاشها للقيام باوامر الله ،

اما المنتخبات المديدة التي اوردها الكرمانى من كتاب الطب الروحاني للرازى فقد ساعدتنا على تحقيق نص ذلك الكتاب ، ولعلك تشاركنا الراى فى ان قيمة قراتها عظيمة اذ كان الاصل الذى اعتمد الكرمانى عليه اقدم بقرون من جميع المخطوطات التي وصلت الينا . وترى ايضا عاذا كرتنا فى حواشى الكتاب ان نص الكرمانى يوافق فى اكثر الاحيان نسخة لندن ويثبت قراتها . اما نقد الكرمانى لمعانى كتاب الطب الروحاني فقد اقتبسنا منه بعض شىء وجملناه تعليقات على المتن وفى الختام نعود على نتيجة بحثنا عن المخطوطات ونمثلها فى الشكل الآتي



- قال محمد بن زكرياء الرازي : أكل الله للأمر السعادة وأنتم عليه النعمة .
 جرى بحضرة الأمير — أطال الله بقاءه — ذكر مقالة عملتها في إصلاح الأخلاق^٢
 سألني بعض إخواني بمدينة السلام أتيام مقامي بها ، فأمر سيدي الأمير —
 أيده الله — بإنشاء كتاب يحتوي على حُمل هذا المعنى بغاية الاختصار والابحاز
 وأن أسمه بالطب الروحاني ، فيكون قريباً للكتاب المنصوري الذي غرضه في^١
 الطب الجسماني وعديلاً له ، لما قدر — أدام الله عزه — في ضمه إليه من عموم
 النفع وشموله للنفس والجسد . فأنهيتُ إلى ذلك وقدمته على سائر شغلي ، والله
 أسأل التوفيق لما يرضى سيدي الأمير ويقرّب إليه ويُدني منه^٣

(٢) نبتني بمون الله وحسن توفيقه نكتب صكتاب الطب الروحاني في — قال محمد بن
 زكرياء الرازي في صدر كتابه الموسوم بالطب الروحاني ك — قال أبو بكر محمد ... الرازي
 في ق — أكل ... النعمة ل : سقط ف ق ك — (٣) كان جرى ل — أطال الله بقاءه ل :
 أسعده الله تعالى ك ، سقط ف ق — (٤-٦) محضرة الأمير الكلام في إصلاح الأخلاق
 فسألني أن أجعل مقالة في كتاب وأن أسميه ق — (٤) كان سألنيها ف — (٤-٥)
 بعض إخواني ... الاختصار : سقط ف ق — (٤) سيدي ل : سقط ك — (٥) أيده الله ل :
 أسعده الله ك — (٦) أسميه ف ق — ليكون ق ك — (٧) الطب الجسماني ف ق — لما قدر ... من
 عموم : فيه من عموم ق — أدام الله عزه ل : سقط ف ق ك — (٨) سائر شغلي ف — (٨-٩)
 وبه التوفيق إلى ما يرضى ف ق — (٩) سيدي الأمير ل : الأمير أسعده الله ك ، سقط ف ق

* قال حميد الدين الكرماني في القول الثاني من الباب الأول من كتابه بعد ذكره مقدمة
 كتاب الطب الروحاني : هذا من قوله وبحصوله أن ما كان تكلم عليه في إصلاح الأخلاق حمله
 كما رسم له في صكتاب محرر موسوم بالطب الروحاني ليكون قريباً لكتابه المنصوري في الطب
 الجسماني وعديلاً له لا فيه من عموم النفع وشموله . وبأملنا الكتاب المنصوري الذي جعل ما أنشأه
 من الكتاب في الطب الروحاني قريباً له وعديلاً ووجدناه مشتملاً من صفة التأليف وحسن الترتيب
 ذكرنا للاعلال على ترتيبها وتنسيقها مذكر الأدوية التي نداوى بها على نظام وتأليف ليس كما جعله

وقد فصلت هذا الكتاب عشرين فصلاً :

- الأول في فضل العقل ومدحه
- الثاني في قمع الهوى وردعه وجملة من رأى افلاطون الحكيم
- الثالث جملة قُذِّمت قبل ذكر عوارض النفس الرديئة على انفرادها
- الرابع في تعرف الرجل عيوب نفسه
- الخامس في دفع العشق والالاف وجملة من الكلام في اللذة
- السادس في دفع العُجب
- السابع في دفع الحسد
- الثامن في دفع المفرط الضار من الغضب

(١ — من ١٧ س ١٤) سقط ك — (١) صلا وم ف — (٢ — من ١٧ س ١٤) الفصل الاول...
 الفصل الثاني الخ ف — (٣) في روع الهوى وقمه ف ق — وجملة... الحكيم ف ق: سقط ل —
 (٤) جملة قذمت قبل ذكر ل: في ذكر ف ق — اعراض النفس ف ق — (٥) وجملة...
 اللذة ف ق: سقط ل — (٦) الحب وعيره ف ق — (٧) في دفع الغضب ف ق

فربنا له وعديلا فكان ذلك مادياً عليه وناظراً من قلة العلم والمعرفة بما تصبى له من الكلام على
 الامور النضائية ومن استمرار الخطأ عليه فيما وسم به كتابه من الطب الروحاني واشتاء الامر
 عليه فيما اودعه من كلامه بما تحول يائناً له: إن السبيل اعلى يجعل عديلا لما عادله بموازنة ومثابة
 يحسبهما. ولا كان ما حمله عديلا للكتاب التصوري من كتابه في الطب الروحاني غير مشابه
 له لا في التأليف والتويب ولا فيما يكون خطأ في التوزيع والترتيب يوارنه ويناسه كان تسبته للكتاب
 بالطب الروحاني خطأ كبيراً... واذا كان الخطأ مستمراً عليه فيما وسم به كتابه لخلوه مما يكون
 به من ذكر الاعراض النضائية والامور المرتبطة لها عديلا للكتاب التصوري الجامع لذكر الاعلال
 وادويتها فضر واقع ما صيغ وقوعه من الانتفاع به وشموله ولا قائده في قراءته... فاما ما استمر
 عليه من الخطأ في نفس ما اودعه كتابه في ابوابه فبأنى عنه اليان بادن الله قل ، ثم يأتي بمسوية
 الله من ذكر ما وجب عليه ذكره ولم يذكره من اعلال النص وادواتها وما تعالج به تعويها لها
 من دوائها ومن الامور النضائية ما يعلم منه كيفية صناعة التأليف بعد وتصوير كيف يكون الطب
 الروحاني الحق الآتي به محمد النبي والمبين له باب السلم على الوصي صلوات الله عليهما بهوة الله العلي

	التاسع	في اطراح الكذب
	العاشر	في اطراح البخل
٣	الحادي عشر	في دفع الفضل الضار من الفكر والهم
	الثاني عشر	في صرف الهم
	الثالث عشر	في دفع الشر
٦	الرابع عشر	في دفع الالهماك في الشراب
	الخامس عشر	في دفع الاستنار بالجماع
	السادس عشر	في دفع الوله والعيش والمذهب
٩	السابع عشر	في مقدار الاكتساب والاقتناء والإعلاق
	الثامن عشر	في دفع المجاهدة والمكلاحة على طلب الرتب والمنازل الدنيائية والفرق بين ما يرى الهوى وبين ما يرى العقل
١٢	التاسع عشر	في السيرة الفاضلة
	العشرون	في الخوف من الموت

الفصل المؤرل

١٥ في فضل العقل ومدحه*

أقول : إن الباري عز اسمه إنما أعطانا العقل وحبانا به لننال ونبلغ به من المنافع العاجلة والآجلة غاية ما في جوهر ميثنا نيله وبلوغه ، وإنه أعظم | نعم الله

٤٥ و

(٢) اطراح - سقط ف ق - (٣) دمع : سقط ف ق - (٤) في دمع الهم ف ق -
 (٦) في (دمع) السكر وعواقبه ف (ق) - (٧) في افراط الجماع ف ق - (٩) والاقتناء :
 سقط ف - (١٠) دمع ... على : سقط ف ق - (١١) والفرق ... العقل : سقط ف ق -
 (١٦) أقول : قال محمد بن زكريا **و**حبانا لنال **ك** - من ل - سقط ف ق **ك**
 (١٧) ما : سقط ف - في جوهرنا مثلاً أن يناله ويبلغه ق ف

عندنا وأنفع الأشياء لنا وأجداها علينا . فبالعقل فُضِّلنا على الحيوان غير الناطق
حتى ملكناها وسُنَّناها وذلَّلناها وصرفناها في الوجوه العائدة منافعها علينا وعليها ،
وبالعقل أدركنا جميع ما يرفعنا ويحسن ويطيب به عيشتنا ونصل إلى نعيمنا ٣
ومرادنا . فإننا بالعقل أدركنا صناعة السفن واستعمالها حتى وصلنا بها إلى ما قطع
وحال البحر دوننا ودونه ، وبه نلنا الطب الذي فيه الكثير من مصالح أجسادنا
وسائر الصناعات العائدة علينا النافعة لنا ، وبه أدركنا الأمور العارضة البعيدة ١
مننا الخفية المستورة عنا ، وبه عرفنا شكل الأرض والفلك وعظم الشمس
والقمر وسائر الكواكب وأبعادها وحركاتها ، وبه وصلنا إلى معرفة الباري
عز وجل الذي هو أعظم ما استدركنا وأنفع ما أصبنا . وبالجلمة فإنه الشيء الذي
لولاه كانت حالتنا حالة البهائم والأطعمال والمجانين ، والذي به تتصور أفعالنا
العقلية قبل ظهورها للحس فزاهي كأن قد أحسنناها ثم تتمثل بأفعالنا الحسية
صورها فتظهر مطابقة لما تمثله وتختلئ منها . وإذا كان هذا مقداره ومحلّه ١٢
وخطره وحلالته لحقيق علينا أن لا نخطئه عن رتبته ولا ننزله عن درجته ،
ولا نجعله وهو الحاكم محكوماً عليه ، ولا وهو الزمام مزموماً ، ولا وهو المتبوع
تابعاً ، بل نرجع في الأمور إليه ونعتبرها به ونعتمد فيها عليه ، فنُضَيِّها على ١٥
إمضائه ونوقفها على إيقاعه ، ولا نسلط عليه الهوى الذي هو آفته ومكدره

(١) واجداها علينا نفساً ق ف — الغير الناطق ل ، الغير الناطق ق ف — (٢) ملكناها و .
سقط ق ف ك — وذلَّلناها وملكناها وصرفناها ق ف — (٣) جميع : سقط ق ف —
(٤) وإنا ق ف — واستعملناها — (٥) ودونها ق ف — وبه نلنا الطب ك والط ل ق ف —
المصالح لأجسادنا ق ف — (٨) سرية سقط ك — (٩) هو من ك — ما أصبنا
وأصبنا ق ف — وفي الجلمة ق ف — (١٠) حالنا وحال ق ف — والذي فيه ك ،
وبه ق ف — (١٢) صورتها ق ف — وتختلئ منها : سقط ك — منها : سقط ق ف —
هذا : سقط ك — ومحلّه سقط ق ف — (١٣) وحلالته هذا ك — عينا سقط ل —
مرتبته ق ف — (١٥) بل نرجع ق ف ، ثم نرجع ك — ونعتبرها به : سقط ق ف — عليه
فيها ك — عن أمضائه ل — (١٦) عند إيقاعه ل

والخائدين عنه عن سَفَنِهِ ومَحَبَّتِهِ وقَصْدِهِ واستقامته، والممانع من أن يصيب به
العاقل رشده وما فيه صلاح عواقب أمره، بل يروضه ونذله ونَحْمِلُهُ ونَجْهَرُهُ على
الوقوف عند أمره ونهيه. فَإِنَّا إِذَا فَعَلْنَا ذَلِكَ صَفَا لَنَا غَايَةَ صَفَائِهِ وَأَضَاءَ لَنَا غَايَةَ
إِضَائِهِ وَبَلَّغْنَا نِهَايَةَ قَصْدِهِ بِلَوْغَانَا بِهِ، وَكُنَّا سَعْدَاءَ بِمَا وَهَبَ اللَّهُ لَنَا مِنْهُ وَمِنْ عَلَيْنَا بِهِ^٩

(١) من سقط ل — (٢) عواقبه في أموره في ف — (٣) وأما لاق في ف — (٤) نهاية
قصدينا بلوغنا به ك، غاية ما قصد بلوغنا به في ف — بما ومع لال — به علينا في ف —
لنا ومن علينا به من ل

* قال الكرمانى في القول الثالث من الباب الأول من كتابه عند إرادته قول الراى نصه : فنقول
لما كان المحصور لنا من الفل الذى هو أعظم سم الله عدنا وبه نال من ممانع ديانا وآخرنا غاية ما
نأب ساه... ولولاه لكنا كاليهائم والمهاجرين، الخبيث ما يكون عال له ممدوحاً، وبدأ للركبات والرحمة
لنا مفتوحاً، وإليه يصل الخطاب لا يحلوفى كونه ما هو أن يكون إما حسناً، أو ما كان
لحسناً كالأ به نحن نوع من الحيوان وهو نفساً، أو هو غيرنا وبه تتحقق مصالحنا، ونظن أن
يكون جسماً بطلان كونه قادراً على حركة يمانه فصلاً عن إحاطة علم ومعرفة، ونظن أيضاً أن
يكون ما كان لحسناً كالأ بطلان كونه في وجوده عالماً بالأمور الموصوف بها الفل وحالاً من
المعارف التى تصدو ما به يصح كونه نوعاً من الحيوان... ثبت أنه غيرنا الذى به يتحقق كنانا، ولم
يكن غيراً جيد العلم ويعلم وبه وتنطبع نككون علماء وعقلاء غير من يكون نبياً مؤيداً في نفسه
بأنوار اللسكوت متوحاً نأج الغزة والخيروت حاراً منك رتبة الكمال صار عقلاً كاملاً به نال
وسلح ممانعنا في ديانا وآخرنا... صح وثبت أن الفل المحصور لنا الذى هو أعظم سم الله عدنا
المتحقق لأن يكون عال له ممدوحاً ومأ للركبات والرحمة لنا مفتوحاً لا عقولنا نكون كونه حياة
طبيعية نافضة عن كمالها محتاجة إلى ما به نصير عقلاً كاملاً فاعلاً في غيره كالأ... بل عقول
الأنبياء، نككونهم في المؤيدون من السماء، المصطفون من عالم النفس والاحياء، المحصوصون منها
بالكرامة، الموصوحون في عالم النفس شرف الامامة، الملمون رتبة الكمال للتعليم والإكمال، الكائنون
بكمالهم كالأ لأغصا في كونه حيواناً إلهياً كما كانت أغصا كالأ لأجساما في كونه حيواناً
طبيعياً... وإذا كان النول على عقولنا بما هو صفة لقول الأنبياء صلوات الله عليهم صلاً عن
الحق فقد ظهر الخطأ في قول من يرى ويصدق أن الفل المحصور لنا... هو عقولنا... وإذا بطلت
المعارضة وثبت ما أوجبه الحكمة من كون من يقبل أنوار القدس من عالم النفس صلاً واحده
من افضل الواجب عليه تصحيح أمره وإعلاء ذكره وقول قوله والاعتناء بسنته وسمه فقد ثبتت
النسوة المطلوبة بما أورده صاحب الكتاب في معانيه والحمد لله رب العالمين

الفصل الثاني

في قمع الهوى وردعه وجملة من رأى فلاطن الحكيم^٥

٢ أما على أثر ذلك فإننا قائلون في الطب الروحاني الذي غايته إصلاح أخلاق

النفس وموجزون غاية الإيجاز. والقصد والمبادرة إلى التعلق بالكت والعيون

والمعاني التي هي أصول جملة هذا الغرض كله . فنقول : إننا قد صدرنا وقدّمنا من

٥٤ ظ ذكر | العقل والهوى ما رأينا أنه جملة هذا الغرض كله بمنزلة المدأ ، ونحن متبعوه

من أصول هذا الشأن بأجلتها وأشرفها

فنقول : إن أشرف الأصول وأجلتها وأعونها على بلوغ غرض كتابنا هذا

٩ قمع الهوى ومخالفة ما يدعو إليه الطباع في أكثر الأحوال وتحرين النفس على ذلك

وتدريجها إليه ، فإن أول فضل السلس على البهائم هو هذا ، أعنى ملكة الإرادة

وإطلاق العمل بعد الروية . وذلك أن البهائم غير المؤدبة واقفة عند ما يدعوها

١٢ إليه الطباع عاملة به غير ممتعة منه ولا مروية فيه . فإنك لا تجد بهيمة غير مؤدبة

تمسك عن أن تروث أو تتناول ما تغتذى به مع حضوره وحاجتها إليه ، كما تجد

الإنسان يترك ذلك ويقهر طباعه عليه لمعان عقلية تدعوه إلى ذلك ، بل تأتي منها

١٥ ما يبعثها عليه الطباع غير ممتعة منه ولا مختارة عليه . وهذا المقدار ونحوه من

الفضل على البهيمة في زم الطبع هو لا أكثر الناس وإن كان ذلك تأديبا وتعلّيباً ،

(٢) في ردع الهوى وقمه ف ق جملة ... الحكيم : سقط ل (ك) - فلاطون

ف ق - (٤) والعيون ل : سقط ف ق ك - (٥) صدرنا : وصفاك - (٦) كله :

سقط ف ق - (٨) ونقول ف ق - ان احل الاصول وأشرفها ف ق (١١) الميرل -

غير مودة ف ق - ندعوا اليه ف ق - (١٤) عليه : سقط ف ق - تدعوا

ف ق - (١٥) مه : سقط ك - (١٦) رم ك : دم ل ف ق - الطبع : الهوى و

(الطبع) ، على هامش ك

^٥ ورد ذكر أكثر هذا الفصل في القول الرابع من النام الأول من كتاب الأقوال الذهبية للكرمان

إلا أنه عام شامل وقريب واضح يعتاده الطفل وينشأ عليه . ولا يحتاج إلى الكلام فيه ، على أن في ذلك بين الأمم تفاضلاً كثيراً وبوناً بعيداً . وأما البلوغ من هذه الفضيلة أقصى ما يتيسر في طاع الإنسان فلا يكاد يكمله إلا الرجل الفيلسوف^٢ الفاضل^٣ . وبمقدار فصل العوام من الناس على الهائم في زم الطبع والملكة للهوى ينبغي أن يكون فضل هذا الرجل على العوام . ومن هاهنا نعلم أن من أراد أن يزين نفسه بهذه الرتبة ويكمل لها هذه الفضيلة فقد رام أمراً صعباً شديداً ويحتاج أن يوطن نفسه على مجاهدة الهوى ومجادلته ومخالفته . ولأن بين الناس في طاعهم اختلافاً كثيراً وبوناً بعيداً صار يسهل أو يصعب على البعض دون البعض منهم اكتساب بعض الفضائل دون بعض وأطراح بعض الرذائل دون بعض . وأنا مبتدئ بذكر كيفية اكتساب هذه الفضيلة — أعني قمع الهوى ومخالفته — إذ كانت أحل هذه الفضائل وأشرفها وكان محلها من جملة هذا الغرض كله محل الاستطاعة التالي للمبدأ^{١٢}

فأقول: إن الهوى والطباع | يدعوان أبدأ إلى اتباع اللذات المحاصرة وإيثارها من غير فكر ولا روية في عاقبة ويحثان عليه ويسجلان إليه ، وإن كان حالاً

(٢) بين الأمم في ذلك ل — (٤) من الناس : سقط ف ق — دم ل ف ق — (٥) يعلم ك — (٦) وهذه الرتبة ف ق — شديداً : سقط ف ق — (٧) ومخالفته : سقط ف ق ، ومخالفته ك على الحاشي — ومخالفته : سقط ك — ق طائشهم ل — (٩) بعض هذه الفضائل ل — (١١) جملة : سقط ف ق — (١٢) الثاني لهذه ك ، التالي للمبدأ ف ق — (١٣) ابدأ . سقط ل — (١٤) عليه : سقط ف ق ك

^٢ قال الكرماني في انتهاء القول الرابع من الباب الأول لكتابه : فنقول إن الفيلسوف الذي ذكره وعلق قمع هواه بداته هو من البصر ، والنشر من نفس وجسم . فمن أين يكون للفيلسوف استكمال الفضيلة الزهون وحودها بالاعت من خراجها والنواخذ لها ، أم كيف يهيباً لنفسه أن تسمع هواها بداتها وهي حالة مما يكون اسمها عنه فيه ، وهل قوله ذلك إلا قول صادر عن غير بيان . ولا بعد الحق إلا اتصال ، ولا بعد الصدق إلا الكذب والمحال

للآلم من بعد ومانعاً من اللذة ما هو أضعافٌ لما تقدم منها . وذلك أنهما لا يريان
 إلا حالتهما في الذي هما فيه لا غير : وليس بهما إلا أطراح الآلم المؤذي عنهما
 ٢ وقتها ذلك ، كما يثار الطفل الرمد حثاً عنه وأكل التمر واللعب في الشمس .
 ومن أجل ذلك يحق على العاقل أن يردعهما ويقمعهما ولا يطلقهما إلا بعد
 الثبوت والنظر فيما يعقبانه ويمثل ذلك وزنه ثم يتبع الأرحح لئلا يألم من
 ٦ حيث ظن أنه يلتذ ويحسر من حيث ظن أنه يربح . فإن دخلت عليه من هذا
 التمثيل والموازنة شبهة لم يطلق الشهوة لكن يقيم على ردعها ومنعها . وذلك أنه
 لا يأمن أن يكون في إطلاقها من سوء العاقبة ما يكون إيلاؤه واحتمال مؤوته
 ٩ أكثر من احتمال مؤوبة الصبر على قمعها أصعافاً مضاعفةً ، فالحرم إذاً في منعها .
 وإن تكافأت عنده المؤوتتان أقلم أيضاً على ردعها ، وذلك أن المرارة المتجرعة
 أهون وأيسر من المنتظرة التي لا بد من تجرعها على الأمر إلا أكثر . وليس
 ١٢ يكتفى بهذا فقط بل قد ينبغي أن يجمع هواه في كثير من الأحوال - وإن لم ير
 لذلك عاقبة مكروهة - ليمرن نفسه ويروضها على احتمال ذلك واعتياده فيكون ذلك
 عليها عند المواقب الرديئة أسهل ، ولئلا تتمكن الشهوات منه وتتسلط عليه . فإن
 ١٤ لها من التمكّن في نفس الطبيعة والجملة ما لا يحتاج أن يراد فضل تمكّن بالعادة أيضاً
 فيصير بحال لا يمكن مقاومتها بتهمة * . وينبغي أن تعلم أن المؤثرين للشهوات المدمنين
 لها المنهمكين فيها يصيرون منها إلى حالة لا يلتذونها ولا يستطيعون مع ذلك

(٢) في وقتها الذي حافه ك - (٣) وقتها ذلك : سقط ف ق - الرمد سقط ف ق -
 لك عبه ك ، يحك عبه الرمد ف ق - التمر ف ق - (٦) بطن ف ق ك (مرتين) -
 ولا يحسر ك - (٨) من أن يكون ف - (١٠) سكاف ف ق - (١١) في الأمر ل -
 (١٢) قد : سقط ك - الأحوال - (١٤) عند ما يرى له فيها من المواقف الرديئة ف ق -
 (١٥) أن يرى فضل ف ق - (١٦) التهمة ك - المدمنين عليها التمكن فيها ف ق -
 (١٧) يصيرون فيها ف ق

تركها . فإن المدمنين لغشيان النساء وشرب الخمر والسماع — على أنها من أقوى الشهوات وأوكدها غرماً في الطباع — لا يلتذونها التذاذ غير المدمنين لها لأنها تصير * عندهم بمنزلة حالة كل ذي حالة عنده ، أعني المألوفة المعتادة ، ولا يتنبأ لهم الإقلاع عنها لأنها قد صارت عندهم بمنزلة الشيء الاضطراري في العيش لا بمنزلة ما هو فضل وترف . | ويدخل عليهم من أجلها التقصير في دينهم ٦٤٦ وظ وديانهم حتى يضطروا إلى استعمال صنوف الخيل واكتساب الاموال بالتغريب بالنس وطرحها في المهالك . فإذا هم قد شقوا * من حيث قدروا السعادة واغتموا من حيث قدروا الفرج وألموا من حيث قدروا اللذة . وما أشبههم في هذا الموضع بالمخاطب على نفسه الساعي في هلاكها ، كالحيوان المخدوعة بما ينصب لها في مصايدها . حتى إذا حصلت في المصيدة لم تزل ما خدعت به ولا أطاقت التخلص مما وقعت فيه . وهذا المقدار من قمع الشهوات مقنع ، وهو أن يطلق

(١) على غشيان في — على أنها ف — (٥) وشرف ف — النفس في دينهم ل —

(٩) كالحيوان ك : كالحيوانات ل ف

ما يكون صحيحاً وحسباً من قول لولا عاؤه بطلان كون ما أوحه من الطب طأ واستمرار الخطأ في تطبيق قمع الهوى بالنس وإحباط اكتنائها فيه اكتنائاً بمنزلة بذاتها ... إنه لا كانت النفس قد حطت لحسبها كلاً به يكون نوعاً من الحيوان وكان كونها في وجودها لحسبها كلاً لأن تكون في فعلها دائرة عليه كآحواتها من أنواع الحيوان خطأ له ولها ما يحصله ... كان الامتناع منها أن تفعل ما يصاد هواها ويوحه اختيارها قائماً وبطلان وجود فعل منها لا هواها قائماً ... فتطبيق قمع النفس هواها بذاتها المنع كونه منها إلا يباعث من خارجها رعباً وترهاً خطأ كبير وصلال بعيد . وإذا كان قوله في الطب الروحاني باطلاً والخطأ في تطبيق قمع الهوى بالنس مستتراً حقيقاً فكلامه الذي أوردته ليس بخطأ ولا كونه عرّج للنس ولا بأب ، وله قلنا إنه في الطب الحسبي كقص مائس حصروني طه الروحاني كقوله خائس قدر . — وأما جبة فصل الكتاب الى ص ٢٤ من ٣ (٥ وهذا براه ٥) ضد لخصه الكرماني دون إرادته بصحة

* سقطت ها ورقة من نسخة في وتنازع روايتها من ٢٤ من ١٤ (٥ والمكح ٥)

* سقطت ها عدة ورقات في نسخة ولا تنازع روايتها إلا في الفصل السابع من الكتاب

مها ما علم أن عاقبته لا تجلب ألماً ولا ضرراً ديارياً موازياً للذة العصابة منها
فضلاً عما تجلب بما يوفي ويرجع على اللذة التي أصيبت في صدرها . وهذا
٣ يراه * ويقول به ويوجب حمل العس عليه من كان من الفلاسفة لا يرى أن
للنفس وجوداً بذاتها ، ويرى أنها تقصد بفساد الجسم الذي هي فيه . فأمّا من يرى
أن للنفس أئنة وذاتاً ما قائمة بنفسها وأنها تعمل الجسم الذي لها بمنزلة
٦ الأداة والآلة وأنها لا تقصد بفساده فيرتقون من زم الطباع ومجاهدة الهوى
ومخالفته إلى ما هو أكثر من هذا كثيراً جداً ، ويرذلون ويستقصون المتقادين له
والمائلين معه تنقلاً شديداً ويحتلونهم محلّ البهائم ، ويرون أن لهم — في اتباع
٩ الهوى وإثارة الميل مع اللذات والحب لها والأسف على ما فات منها وإيلام
الحيوان بلوغها وبليلها — عواقب سوء بعد معارفة النفس للجسد بكثرة وطول لها
ألمها وأسعها وحسرتها . وقد يتدلّ هؤلاء من نفس هيئة الإنسان على
١٢ أنه لم يتهيأ للشغل باللذات والشهوات بل لاستعمال الفكر والروية من تقصيره
في ذلك عن الحيوان غير الناطق . وذلك أن البهيمة الواحدة تُصيب من لذة
المأكّل * والمسكح ما لا يصيبه ولا يقدر عليه عدد كثير من الناس . فأمّا حالها
١٥ في سقوط الحم والفكر عنها وهنأة عيشها وطيبها بذلك فحالة لا يصيب الإنسان
ولا يقدر على مثلها بته ، وذلك أنها من هذا المعنى في الغاية والنهاية فإننا نرى البهيمة

(٢) مما ، صححا : ما ل — (٥) للعس ك : النفس ل — ودواتا قائمة ك — (٦) دم ل —
(٧) ومعالته ك — من ذلك ك — (٩) مع ك : إلى ل — ما : سقط ل — (١٠) الحد
ك — تكثر ل — (١١) وحسرتها ك — (١٢) للشغل بالشهوات ك — من ك : في ل —
(١٣) البيرل — (١٤) عدد : سقط ك — (١٥) السقوط للهوى — وطيه ل ، وطيته ق —
ذلك سقط ق — لا يصيبها ل — (١٦) التة ك ، سقط ق — في هذا ل

* من هنا تستألف رواية ك

* من هنا استألفت رواية ق بعد سقط ورقة من النسخة

- ٤٧ و قد حصر وقت ذبحها وهي منهكة مقبلة على مأكلها ومشربها . | قالوا : فلو كانت إصابة الشهوات والميل مع دواعي الطباع هو الأفضل لم يكن يُبْحَسُ الإنسان ويُعطاه ما هو أحسن منه من الحيوان . وفي بحس الإنسان وهو أفضل الحيوان المائت حظه من هذه الأشياء وتوقّر الحظّة له من الرويّة والفكر ما يُعلم منه أن الأفضل له استعمال النطق وتزكّيته لا الاستعباد والانقياد لدواعي الطباع .
- ٦ قالوا : ولئن كان الفضل في إصابة اللذات والشهوات ليكون من له الطباع المهيّبة لذلك أفضل ممن ليس له ذلك ، فإن كان كذلك فالثيران والحير أفضل من الناس لا بل ومن الحيوان غير المائت كله ومن الباري عزّ وجلّ إذ ليس بذى لذة ولا شهوة . قالوا : ولعلّ بعض الناس ممن لا رياضة له ولا يروى ولا يفكر في أمثال هذه المعاني لا يُسَمُّ لنا أن البهائم تصيب من اللذة أكثر مما يصيبه الناس . ويحتجّ عليها بمثل ما ظفر بعدوّ منازع ثم جلس من وقته ذلك لتهو واحتشد في إظهار جميع زينته وهيئته حتى بلغ من ذلك غاية ما يمكن الناس بلوغه ، فيقول أين التذاد البهيمية من التذاد هذا وهل له عنده مقدار وله إليه نسبة ؟ فليعلم قائل هذا أن كمال اللذة ونقصانها ليس يكون بالإضافة من بعضها إلى بعض بل بالإضافة إلى مقدار الحاجة إليها . فإن من لا يصلح حاله إلا ألف دينار إن أُعطِيَ منها تسع مائة وتسعة وتسعين ديناراً لم يتمّ له صلاح حاله تلك . ومن كان يصلح حاله الدينار الواحد يتمّ له صلاح حاله بإصابة ذلك

(١) قالوا : سقط (٣) وبسطى من هو ل - ما هو أصل من الحيوان ق -
 (٤) له ك : مه ل ، سقط - وركه ك ق - (٥) لا استعمال الاتياد ك - (٦) كانت الفضيلة ك - (٧) المهيبة ل - وان ك - (٨) من الناس ، سقط ق - إذ كان ليس ك - قالوا : سقط ق - (٩) ولم يرو ولم ك - (١١) علك ظفر بامر من منازع ق -
 (١٢) وهيئة ل - (١٤) اوله اليه ق ، واليه ل - إضافة ك - (١٥) لم يصلح ل -
 (١٦) صلاح حاله تلك ك - (١٧) يصلح حاله ك - ثم حاله وصلاحها ق

الديار الواحد ، على أن الأول قد أُعطيَ أضعاف هذا فلم يكمل له صلاح حاله .

والهيمه إذا تَوَفَّرَ عليها ما يدعوها إليه الطماع كمل وتمّ التنادها بذلك ، ولا

يضرها ولا يؤلمها فوت ما وراء ذلك إذ كان لا يحطرها بال بته . على أن الهيمه ٢

فضل اللذه أبدأ على كل حال . وذلك أنه ليس أحد من الناس بقدر أن يبلغ كل

أمانيه وشهواته ، لأن نفسه لما كانت نفساً مفكرة مروية متصورة للغائب عنه

وكان في طباعها أن لا تكون لذي حال حاله إلا وتكون حالتها هي الأفضل ، لا تخلو ٦

في حالة من الأحوال من التشوق والتطلع إلى ما لم تحوّه والخوف | والإشفاق على ٧ط

ما قد حوته ، فلا تزال لذلك في نقص من لذتها وشهوتها . فإن إنساناً لو ملك

نصف الأرض لازعته نفسه إلى ما بقي منها وأشفقت وخافت من تغلّت ٩

ما حصل له منها ، ولو ملك الأرض بأسرها لتمتّى دوام الصحة والخلود

وتطلعت نفسه إلى علم خبر جميع ما في السموات والأرضين . ولقد بلغني عن

بعض الملوك الكبار الأنفس أنه ذُكرَ عنده ذات يوم الحجة وعظيم ما فيها ١٢

من النعيم مع الخلود ، فقال أما أنا فإني أنقص هذا النعيم وأستمره إذا فكرت

بأنّي منزل فيها مرّة المفضل عليه المُحسّن إليه . فتى يتمّ التذاذ هذا واغتيابه

بما هو فيه ، وهل المغيبط عند نفسه إلا البهائم ومن جرى مجراها ؟ كما قال الشاعر ١٥

وَهَلْ يَتَعَمَّنُ إِلَّا سَعِيدٌ مُحَكَّدٌ قَلِيلُ الْمَعْمُومِ مَا يَبِيتُ بِأَوْجَالِ

وهذه المصيبة من المتفلسفة تترقى من زَمِ الهوى ومخالفته بل من إهاته

(٢) تدعوها ل — (٣) ادكاتب ك — التة ق ، سعط ك — (٤) أبدا : سقط ل —

(٥) عنها ق — (٦) حل حال ق ل — (٧) التطلع والتشوق على ق — وجوف

والشفاق ك (ق) — (٨) كذلك ق ، كذلك كذلك ك — لذتها وشهواتها ق — (٩) نصف

الديار ق — (١١) وتطلعت : وبارجته ل — خبر : سقط ق في الأرض والسب ، ق

(١٢) ذكرت له وعنده ق — (١٣) أسس ل — (١٤) الالتذاذ لهذا والاعتباط

لما هو فيه ق — (١٥-١٦) كما ... بأوجال : سقط ق — (١٧) دم ل ق

- وإماتته إلى أمر عظيم جداً ، حتى إنها لا تنال من المأكل والمشرب إلا قوتاً وطمعةً ولا تقتنى مالا ولا عقاراً ولا ثاراً . وربما أقدم الموعِّل منهم في هذا الرأي على اعتزال الناس والتخلِّي منهم ولزوم المواضع العامة . وهذا ونحوه يحتجُّون^٣ لصحة رأيهم من الأشياء الحاضرة المشاهدة . فأما ما يحتجُّون به له من أحوال النفس بعد مفارقتها للبدن فإن الكلام فيه يجاوز مقدار هذا الكتاب في شرفه وفي طوله وفي عرضه . أما في شرفه فإنه يُبحث فيه عن النفس ما هي ولم هي^٦ مع الجسم ولم تفارقه وما تكون حالها بعد مفارقتها ، وأما في طوله فلأن كل واحد من هذه البحوث يحتاج في تعبيره وحكايته إلى أضعاف أضعاف ما في هذا الكتاب من الكلام . وأما في عرضه فلأن قصد هذه المباحث هو إلى صلاح حال النفس بعد مفارقتها للجسد وإن كان قد يعرض فيه باشتراك الكلام أكثر إصلاح الأخلاق . ولا بأس أن نحكى منه جملة وجيزة من غير أن نتلَّس فيه^٩ باحتجاج لهم أو عليهم . ونقصد منه خاصة للمعانى التي نلَّس أنها تُعين على بلوغ غرض كتابنا هذا وتقوى عليه^{١٢}

- مقول : إن فلاطن شيخ الفلاسفة وعظيمها يرى أن في الإنسان ثلاث^{٤٨ و} أنفس يسمي إحداها النفس الباطنة والإلهية والآخرى يسميها النفس المعنوية والحيوانية والآخرى يسميها النفس النباتية والنامية والشهوانية* . ويرى أن النفس الحيوانية والنامية إنما كوتتا من أجل

(١) والمشارب كـ — (٢) ولا داراً : سقط كـ — (٣) الاعتزال من ق — العامة من الارض كـ — ولزوم هذا وجوه — (٤) في الأشياء ق — له : سقط كـ — (٥) وطوله وعرضه — (٦) مفارقتها كـ ، المفارقة ق — (٧) أضعاف . سقط ق — (٨) إصلاح ك ق — (٩) يعرض منه ل ، يخدم منه ك — باسمرسال الكلام ق — (١٠) تلَّس ل — (١١) منها ق ، فيها ك — بلوغ : سقط ل — (١٢) انلاطون ك — لطمعة ك ، لطمعة ق — (١٣) أن النفس ك ق — النباتية والمعنوية ل

* قال الكرماني في المحول الخامس من الباب الأول عند هذه الكلام الرازي : وإذا كان

النفس الناطقة . أمّا الباتية فلتعذو الجسم الذي هو للنفس الناطقة بمنزلة
 آلة وأداة إذ ليس هو من جوهر بلق غير متحلّل بل من جوهر سيّال
 متحلّل ، وكان كل متحلّل لا يبقى إلّا بأن يخلف فيه بدلاً ممّا تحلّل منه .
 فأما الغضبية فلتستعين بها النفس الناطقة على قمع النفس الشهوانية ومنعها من
 أن تشغل النفس الناطقة بكثرة شهواتها عن استعمال نطقها الذي إذا استعملته
 كَمَلّا كان في ذلك تحلّصها من الجسم المشتكّة به . وليس لها تين النفسين — أعني
 الباتية والغضبية — عنده جوهر خاصّ يبقى بعد فساد الجسم كجوهر النفس الناطقة ،
 بل إحداهما وهي الغضبية هي جملة مزاج القلب والأخرى وهي الشهوانية هي
 جملة مزاج الكبد . وأمّا جملة مزاج الدماغ فإنها عنده أول آلة وأداة نستعملها
 النفس الناطقة . والاعتداء والنمو والنشوء للإنسان من الكبد ، والحرارة وحركة
 البض من القلب . وأمّا الحس والحركة الإرادية والتحليل والفكر والذكر
 فمن الدماغ ، لا على أن ذلك من خاصّيته ومزاجه بل من الجوهر الحال فيه المستعمل

(١) البدن ك — (٢) أداة وآلة ك — غير متحلّل : سقط ك — (٣) بدل ل —
 (٤) أمّا النفس الغضبية ق — (٦) من المحدث ق — (٩) وأداة : سقط ك ق — (١١) والإرادة
 ق — (١٢) ذلك له ومن خاصّيته ق

كذلك فلس (أي كلامه في هذا الفصل) بطب ولا ما أورده حكاية عن قول افلاطون إن
 للإنسان أحماً ثلاثاً ناطقة وعصية ونامية الكائن سقيماً وخطأ من الآراء والأقوال بكون النامية
 الشهوانية والعصية الحيوانية والناطقّة الالهية أسماء لأعمال صادرة عن فاعل واحد ، قياماً بما له حمل
 كالأشخص يستحق بكل عمل منها اسماً ، فإذا فعل مآلات النامية وتمويس بدن مما يتحلّل
 منه قبل إله النامية ، وإذا فعل مآلات الاحساس طلباً للبلاد والملة والفقر وحفظاً للشخص قيل إنه
 الحية ، وإذا فعل مآلات التصوّر طلباً للعلوم ونضيلة القات قيل إنه الناطقة ، كالبحار الذي تصدر
 عنه أعمال مآلاته ويقال إذا تعب فالتعب إنه ثابت وإذا عجز بالشار إنه ناشئ وإذا عجز بالدوم إنه
 تمار وهو واحد وتطل منه هذه الأعمال إذا ترك الآلة ، وكالمرء في السقية الذي يأمر برفع
 الصراخ وحظه وإرساء الاغمر وحده ويرف الماء من الحجة وقده والنور في الماء ليدّ معه إلى
 السقية وإصلاحه ، وتطل منه هذه الأعمال والأمر بها إذا خرج إلى البر وهو واحد

- له على طريق استعمال آلة وأداة، إلا أنه أقرب الآلات والادوات إلى هذا الفاعل.
- ويرى أن يجتهد الإنسان بالطب الجسداني وهو الطب المعروف، والطب الروحاني وهو الإقناع بالحجج والبراهين في تعديل أفعال هذه النفوس لئلا تقصر عما أريد بها ولئلا تتجاوزها. والتقصير في فعل النفس النباتية أن لا تغزو ولا تُشمي ولا تُلثي بالكمية والكيفية المحتاجة إليها جملة الجسد، وإفراطها أن تعدى ذلك وتجاوزها حتى يخصب الجسد فوق ما يحتاج إليه ويفرق في اللذات والشهوات. وتقصير فعل النفس المضية أن لا يكون عندها من الحية والاتفة | ٤٨ ظ والنجدة ما يمكنها أن تزم وتقر النفس الشهوانية في حال اشتهاها حتى تحول دونها ودون شهواتها، وإفراطه أن يكثر منها الكبر وحُب العلبة حتى تروم قهر الناس وسائر الحيوان ولا يكون لها هم إلا الاستعلاء والعلبة كالحالة التي كان عليها الاسكندر الملك. وتقصير فعل النفس الناطقة أن لا يخطر ببالها استغراب هذا العالم واستكباره والفكر فيه والتعجب منه والتطلع والتشوق إلى معرفة جميع ما فيه وخاصة علم جسدها الذي هي فيه وهيئة وعاقبه بعد موته، فإن من لم يستكبر ويستغرب هذا العالم ولم يتعجب من هيئته ولم تطلع نفسه إلى معرفة جميع ما فيه ولم يهتم ويعن بتعرف ما تؤول إليه الحال بعد الموت فتصيه من العلق نصيب الهائم لا بل الحفائش والحيتان والحشرات التي لا تفكر ولا تذكر البتة. وإفراطه أن يميل به ويستحوذ عليه الفكر في هذه الأشياء ونحوها حتى لا يمكن النفس الشهوانية أن تنال من الغذاء وما به يصلح الجسم من النوم

(٢) في الطب في — والط ل — (٤) عن صل ل — (٥) مشاك ق — (٧) والاع

ل — (٨) ندم ل — وتغمر وتغمر ق — (٩) بينا وبين ل — ودون لإرادتها وشهواتها

ق — وإفراطها ك — (١٣) على علم ق — (١٤) لم يكن يستكبر ق — تطلع ك ق —

(١٦) ثم لا يلى ك — لا يلى ... المختار : سقط ق — المختار والمختار والمهج ك —

(١٧) بة ق — (١٨) وما يصلح به الجسد ك

- وغيره مقدار ما تحتاج إليه في نفاذ مزاج الدماغ على حالة الصحة ، لكن يبحث
وتطلع ويجهد غاية الجهد ويقدّر بلوغ هذه المعاني والوصول إليها في زمان أقصر
من الزمان الذي لا يمكن بلوغها إلا فيه ، فيفسد حينئذ مزاج جملة الجسد حتى يقع
في الوسواس السوداوى والمالنجوليا ويفوته ما طلب من حيث قدّر سرعة الظفر
به . ويرى أن المدة التي جعلت لبقاء هذا الجسد المحتل العاسد بالحال التي يمكن
النفس الناطقة استعمالها فيما تحتاج إليه لصلاح أمرها بعد مفارقتها . — وهي المدة
التي منذ حين يولد الإنسان إلى أن يهرم وينزل — مدة يقضى فيها كل أحد ، ولو كان
أبلد الناس بعد أن لا يضرب عن الفكر والظن البتة ، بالتطلع على المعاني التي ذكرنا
أنها تخص النفس الناطقة وبأن يرذل هذا الجسد والعالم الجسداني البتة ويشأه
ويغضه ، ويعلم أن النفس الحساسة ما دامت | متعلقة بشيء منه لم تزل في أحوال
مؤذية مؤلمة من أحل تداول الكون والفساد إياه ، ولا يكره بل يشاق إلى مفارقتها
والتخلص منه . ويرى أنه متى كانت معارضة النفس الحساسة للجسد الذي هي
فيه وقد اكتسبت هذه المعاني واعتقدتها صارت في عالمها ولم تشتق إلى التعلق
بشئ من الجسم بعد ذلك البتة ، وبقيت بذاتها حية ناطقة غير مائة ولا آله
مفتبطة بموضعها ومكانها . أمّا الحياة والنطق فلها من ذاتها ، وأمّا بعدها عن
الآلم فلبدها عن الكون والفساد ، وأمّا اغتباطها بمكانها وعالمها فلتخلصها من
مخالطة الجسم والكون في العالم الجسداني . وأنه متى كانت مفارقتها للجسد وهي
لم تكتسب هذه المعاني ولم تعرف العالم الجسداني حتى معرفته بل كانت تشتاق

(١) على حاله الصحيحة كـ — (٢) غاية الاحتفال كـ — (٣) والمالنجوليا كـ —
(٤) قد جعلت لهذا كـ — (٥) حين : سقط كـ — (٦) إلى المعاني كـ — (٧) البتة :
سقط كـ — (٨) أياها كـ — (٩) هذا المعنى واعتقدته كـ — وصارت كـ ، حصلت
وصارت كـ — لم تشتق كـ — (١٠) الجسد كـ — بحت كـ — (١١) عن : من كـ
(١٢) من الكون كـ — لا كتبت من مخالطة كـ

- إليه وتحرص على الكون فيه لم تبرح مكانها ولم تزل متعلقة بشئ منه ، ولم تزل — لتداول الكون والفساد للجسد الذي هي فيه — في آلام متصلة مترادفة وهموم جنة مؤذية * . فبهذه جملة من رأى فلاطن ومن قبله سقراط المتخلى المتأله . وبعد^٢ فامن رأى دنيائى قطعاً إلا ويوجب شيئاً من زم الهوى والشهوات ولا يطلق إهمالها وإمراحها ، فزم الهوى وردعه واجب في كل رأى وعند كل عاقل وفي كل دين . فليلاحظ العاقل هذه المعاني بعين عقله ويجعلها من همه وباله . وإن هو لم^٦ يكتسب من هذا الكتاب أعلى الرتب والمنازل في هذا الباب فلا أقل من أن يتعلق ولو بأحسن المنازل منه . وهو رأى من رأى زم الهوى بمقدار ما لا يجلب

(١) مكانه ك — (٢) وفي هموم في — (٣) انلاط في ، انلاطون ك — المتخلى عن الدنيا ك — (٤) من : سقط ك — من راء رأياً إلال — شيئاً من : سقط ل — (٥) في كل رأى ودبر ك — (٦) فينبى للعاقل أن يلاحظ ك في — (٨) ولو : سقط ق — يرى ك

* قال الكرماني في القول الخامس من الباب الأول عند غده لكلام الرارى : وأما القول بإيجاد المسكت النفس بعد مفارقة الجسم وانفصالها بتحصن آخر فنقول : إن الأمر في انفصالها بحسم آخر لا يجوز إما أن يكون من تلقاء ذاتها أو من تلقاء غير يظهرها على التعلق . فإن كان انفصالها من تلقاء ذاتها فيشتنع ويطل من وحيين أحدهما من قبل الجسم الذى تعلق به ويتحول إليه بعد مفارقتها ما كانت فيه ، يكون كل جسم إن كان ركناً من الأركان الأربعة التى هي مواد المواليد الثلاثة مستعينة مادته بصورتها الفاعلة بها التى بها هو ركن من صورة أخرى ، وإن كان سائلاً كذلك مستعينة مادته بما لها من الصورة الفاعلة بها من المابة التى بها هو سات عن غيرها ، وإن كان معدناً أو حيواناً كذلك الحال في مادة كل منها متعولة بصورتها الفاعلة فيها التى بها هي معدن وحيوان وامتناع وجود مادة خالية من صورة فاعلة بها تكون صورة لها في تلقاها بها ... وإن كان تلقاها من تلقاء غير ظاهر لها على التعلق والتحول فمتنع باطل كذلك فلا يجوز الظاهر أن يكون إما حكيماً أو غير حكيم ، وإن كان غير حكيم فيكون انقلبه لا صلاح واستصلاح من الأعمال التى يوحىها الحكمة وتقصيها يطل أن يكون غير حكيم مكمه حكيماً تام . وإذا كان حكماً فقله إياها إما لسلها رذيلة أو لسكرها نصيلة ، ويطل الوحيان بامتناع الأمر فيهما واستتمانه من قبيلهما إذا كان تلقاها إلى أحكام الهائم والوحوش لو كان ممكناً ... فقد تمت أر النفس بعد مفارقتها جسمها باقية على حال ما اكتسبه بأعمالها بحسب هواها أو تمواها من غير اتصال بجنة أخرى ، وحيثما وشيها عقدار أعمالها وأعمالها على ما عليه اعتقاد الدينيين التابعين للأشياء عليهم السلام

- هبراً عاجلاً دنيائياً . فإنه وإن تجرّع في صدور أموره من زَمَ الهوى وقعه
مرارة وبشاعة فستعقبه أردافها حلاوة ولناذة يغتبط بها ويعظم سروره
٣ وارتياحه عندها ، مع أن المؤونة في احتمال مغالبة الهوى وقمع الشهوات ستخف
عليه بالاعتیاد ولا سيما إذا كان ذلك على تدرج بأن يعود نفسه وبأخذها أولاً
بمنع اليسير من الشهوات وترك بعض ما تهوى لئلا يوجه العقل والرأى ، ثم
٦ يروم من ذلك ما هو أكثر حتى يصير ذلك فيه مقارناً للخلق والعادة وتذل نفسه
الشهوانية وتعتاد الانقياد للنفس الناطقة ، ثم يزداد | ذلك رتاً كد عند سروره
٩ ظ بالعواقب العائدة عليه من زَمَ هواه وارتفاعه برأيه وعقله وسياسة أموره بهما
١ ومدح الناس له على ذلك واشتياقهم إلى مثل حاله *

الفصل الثالث

جملة قُدِّمت قبل ذكر عوارض النفس الرديئة على أفرادها *

- أما وقد وطأنا لما يأتي بعد من كلامنا أسه وذكرنا أعظم الأصول في ذلك
١٣ بما فيه غنى وعليه معونة فإننا ذا كرون من عوارض النفس الرديئة والتلطف
لإصلاحها ما يكون قياساً ومثالاً لئلا لم نذكره منها . وتحرى الإيجاز والاختصار

(١) صدور أمره كـ ، صدر أموره قـ — ومنه كـ — (٤) عده قـ — (٨) من ذم
الهوى قـ — (١١) اعراض النفس قـ — (١٢) أنا قد وطأنا كـ — (١٣) مما به : سقط
له قـ — من ذكر عوارض كـ — (١٤ - ٣٣ ، ١) لم ... بها : سقط قـ — الاختصار كـ

* قال الكرماني في القول الخامس من الباب الأول من كتابه بعد إرادته لفصل الثاني من
كتاب الرأى : هنا فس قوله وهو من الحسن في معانيه ، والحدوة في معانيه ، على أمر قوم ،
وصراط في العظة والنبية معني ، لكنه مع كونه كذلك مما يكون طأ دو استماع ، والفرس
في الكتاب ممدول به عه لا يقع به استماع الخ . (تلو في أثناء قد الكرماني الفصول المذكورة
في ص ٢٧ و ٣١)

* ورد هذا الفصل بيانه في أثناء القول السادس من الباب الأول من كتاب الكرماني

ما أمكن في الكلام فيها ، إذ قدّمنا السبب الأعظم والعلة الكبرى التي منها نستقى وعليها نبني جميع وجوه التلطّف لإصلاح خلق ما رددى . حتى إنه لو لم يُفرد ولا واحدٌ منها بكلامٍ يختص به بل أُغفل ولم يُذكر بتهّ لكان في التحفّظ والتمسك بالأصل الأوّل غنى وكفاية لإصلاحها ، وذلك أن جُلّها بما يدعو إليه الهوى وتحمل عليه الشهوات ، وفي ذمّ هذين وحفظهما ما يمنع التمسك والتخلّق بهما . إلّا أنا على كل حال ذاكرون من ذلك ما نرى أن ذكره أوجب والأزم وأعوون على بلوغ غرض كتابنا هذا ، وبالله نستعين

الفصل الرابع

في تعرّف الرجل عيوب نفسه*

من أجل أن كل واحد منا لا يمكنه منع الهوى محمّةً منه لنفسه واستصواباً واستحساناً لأفعاله ، وأن ينظر بعين العقل* الخالصة المحضة إلى خلّاتقه وسيرته — لا يكاد يستبين ما فيه من المعاييب والضرائب النجاسة ، ومتى لم يستبين ذلك فيعرفه لم يُقلع عنه إذ ليس يشعُر به فضلاً عن أن يستقبّحه[×] ويعمل في الإقلاع

(١) إذ قدّمت ق — (٢) التلطّف بخلق ق — (٣) ذمّ له ق — التخلّق والتمسك ل —

(٦) كل : سقط ل ق — (٧) وبالله التوفيق وإياه سأله الداد والصواب ك — (١٠) من

أجل : سقط ك — مع : سقط ل — مه : سقط ل — (١١) وسيره ك — (١٢) وأنه

لا يكاد يتبين ك — وأنه متى لم يجين ذلك ولم يعرفه ك — (١٣) يشعُر به ك : يشعُر به ل

* ورد اختداء هذا الفصل (حتى « عاقل » ص ٣٤ ص ١) في القول السادس من الباب الأول من كتاب الكرمان . أما باقي الفصل فقد أورده الكرمان ملصقاً فحسب

* سقطت هاها بس صفحات (إل من ٣٨ ص ٤) من نسخة ق

× قال الكرمان في القول السادس من الباب الأول لكتاب : وقوله « وليطر بين الطفل ... فضلاً عن أن يستقبّه » فتأخّر عليه باختلال مالك نعله . فنن العلوم أن النفس إذ كانت مقلّة على الأصالة التي تهوّاها وتتمسكها فمن أين لها أن تنظر بين العقل الخالصة المحضة التي

عنه — فينبغي أن يُسند الرجل أمره في هذا إلى رجل عاقل كثير اللزوم له والكون معه ، ويسأله ويضرع إليه ويؤكد عليه أن يُخبره بكل ما يعرفه فيه من المعاييب ، ويُعلمه أن ذلك أحب الأشياء إليه وأوقعها عنده ، وأن المنفعة عليه منه تعظم في ذلك والشكر يكثر ، ويسأله أن لا يستحيه في ذلك ولا يجهله ، ويُعلمه أنه متى تساهل وضعف في شيء منه فقد أساء إليه وغشاه واستوجب منه اللائمة عليه * .
 فإذا أخذ | الرجل المشرف يُخبره ويُعلمه ما فيه وما ظهر وبان له منه لم يظهر له اغتناماً ولا استخزاء ، بل أظهر له سروراً بما يستمع وتشوقاً إلى ما لم يستمع منه .
 فإن رآه في حال ما قد كتبه شيئاً استحياء منه أو قصر في العبارة عن تفصيل ذلك أو حسنها لأمه على ذلك وأظهر له اغتناماً به ، وأعلمه أنه لا يحب ذلك منه ولا يريد إلا التصريح وإعلامه ما يراه على وجهه . فإن وجده في حال أخرى قد زاد

و ٥٠

(١) وأنه ينبغي ك — الرجل : سقط ك — في هذا : سقط ك — (٧) استخزاء ،
 صححنا : الخزاء ل

لو كانت لها لكات لا تنفع هواها ، وهل ذلك إلا كلام صادر عن غير بيان . وقوله : إنه ينبغي أن يسد أمره إلى رجل عاقل يعرفه ما فيه من المعاييب والدعائم ويلزم له المنة على ذلك ، قول موجب ما أوجبه من حاجة النفس إلى العلم السديد المؤاخذ بمخالفات التعليم الذي أنكر أولاً أن يكون في عالم النفس من حجة الله تعالى من يعلم ويعترف ، ويعترف به الآن قوله . وإذا كان الأمر على ما أوجبهه فلا فائدة فيها كتبه

* قال الكرماني : والذي ذكره في هذا الفصل ليس يتعلق بطب ولا ما أوجبه بإسناد المرء أمره في معرفة معاييبه ومعيبه إلى غير يعرفه إنما من حصول العلم بكلف في برآذالذات منها ، مع كونه غير فاعل إلا ما يرداد به عيأ ، كالليل الزم من النسي في الذي لا يطلب إلا الأكل الذي يرداد به علة . وما يقع هذا الليل قول طيبه له اعلم أن هذه علة خبيثة صمة مرمية غير مفارقة إلا بالنساء والحجة من غير أن يحفظه من حارجه ولا تكله إلى غشه ورمسه عن الأكل ويلزمه شرية الأدوية المنكروحة إليه أن يصر بها ويلزم عليه أن يختصر عليها . وإذا كان ذلك كذلك فلا فائدة في تعريف معرف غير معاييبه وهي التي هواها وبهتعتها وعمل إليها

- وأسرف في تقييح شيء رآه منه وتهجينه لم يفصبه ذلك بل حمده عليه وأظهر له
 بشراً وسروراً بما رآه منه . وينبغي أن يحدد سؤال هذا المشرف عليه حالاً بعد
 حال . فإن الأخلاق والضرائب الرديئة قد تحدث بعد أن لم تكن . وينبغي ^٣
 أن يستخير ويتحسس ما يقول فيه جيرانه ومعاملوه وإخوانه وبما ذا يمدحونه
 وبما ذا يعيبونه ، فإن الرجل إذا سلك في هذا المعنى هذا المسلك لم يكذب بحفى عليه
 شيء من عيوبه وإن قل وخفى . فإن اتفق له ووقع عدو ومنازع يحب لإظهار ^٦
 مساويه ومعايبه لم يستدرك من قبله معرفة عيوبه ، بل اضطراً والنجى إلى الإقلاع
 عنها ، إن كان ممن لنفسه عند نفسه مقدار ومن يحب أن يكون حياً فاضلاً . وقد
 كتب في هذا المعنى جالينوس كتاباً جعل رسمه ، في أن الأخيار ينتفعون بأعدائهم ، ^٩
 فذكر فيه منافع صارت إليه من أهل عدو كان له . وكتب أيضاً ، في تعرف الرجل
 عيوب نفسه ، مقالة قد ذكرنا نحن جوامعها وجمالها ها . وفيما ذكرنا من هذا
 الباب كفاية وبلاغ ، ومن استعمله لم يزل كالقديح مقوماً مثقفاً ^{١٢}

الفصل الخامس

في العشق والإلف وجملة الكلام في اللذة*

- أما الرجال المذكورون الكبار المهمم والأفلس فإنهم يبعدون من هذه ^{١٥}
 البلية من نفس طبائعهم وغرائزهم . وذلك أنه لا شيء أشد على أمثال هؤلاء من

(٤) ويتحسس لـ (٦) دوق ، صححا : او وقع لـ — (١٤) وجملة الكلام في اللذة .

سقط كـ — (١٥) يبعدون من كـ

* ورد ابتداء هذا الفصل في القول السادس من الباب الأول من كتاب الكرماني ، وقال
 الكرماني رداً على كلام الزراري : وقوله في الفصل الخامس في العشق وكيفية اللذة والإلف وأنه
 يجب الاحتراس منه شرب الماده بمقارعة المأكوف والتحاق به لا منفعة به . وكيف طارق النفس
 ما قد ألتفه وتحتس منه ، وعددها أنه هو للأتور والخير المطلوب وأن الذي هي به هو خير لها من

٥٠ ط التذلل والخضوع والاستكانة وإطهار العاقل والحاجة واحتمال التجنى |
والاستطالة . فهم إذا فكروا فيما يلزم العشاق من هذه المعاني تفروا منه
٣ وتصاروا وأزالوا الهوى عنه وإن بلوا به ، وكذلك الذين تلزمهم أشغال وهموم
بليغة اضطرابية دنيائية أو دينية . فأما الحشون من الرجال والعزلون والعراغ
والمترقون والمؤثرون للشهوات الذين لا يهمهم سواها ولا يريدون من الدنيا
٦ إلا إصابتها . و يرون قوتها قوتاً وأسفاً ، وما لم يقدرُوا عليه منها حيرة وشقاء ،
فلا يكادون يتخلصون من هذه البلية ، لا سيما إن أكثروا النظر في قصص العشاق
ورواية الرقيق الغزل من الشعر وسماع الشجي من الألحان والعناء . فليقل
٩ الآن في الاحتراس من هذا العارض والتنبيه على تحذاته ومكانه بقدر ما يليق
بعرض كتابنا هذا . ونقدم قبل ذلك كلاماً نافعاً مبنياً على بلوغ عرض ما مرَّ
من هذا الكتاب وما يأتي بعده ، وهو الكلام في اللذة

١٢ فقول : إن اللذة ليست بشئ سوى إعادة ما أخرجه المؤذي عن حاله إلى
حاله تلك التي كان عليها . كرجل خرج من موضع كنين ظليل إلى صحراء ثم
سار في شمس صيفية حتى منه الحر ثم عاد إلى مكانه ذلك ، فإنه لا يزال يستلذ

(٢) غروا بها ك — (٣) وأزالوا الهوى : سقط ل — به ل : هوأعه ك — الذين
يشملهم هموم بليغة ك — (٤) الحشون ك — والعزلون صحفا : والعزلون ك ، والعراغ ل —
(٦) قوتها أسفاً ل — (٨) الألحان و — سقط بك — (٩) الآن : سقط ك — (١٠) عرض :
سقط ل — (١٢ — ١٣) إلى حاله : سقط ك — إلى صحراء : سقط ك — (١٤) يستلذ

غيره . وقد شهد بصفة ذلك قوله في هذا الفصل في معنى الحنين والعزل من الرجال وكون من
يلزم من هذه الرذيلة كهم من حب الطبيعة . فالنفس ما دامت في رتبة النفية لا ترى إلا فعل
ما شهواه . وإذا كانت النفس لا تمتع في أفعالها من دنائها إلا فيما يحري هذا المحري من محبة معنوق
ومألوف ومحسوس وبيل لذة وعلة وقهر وسلب ونحوه وكذب ومكر وحيلة في التوصل إلى إقامة
غرض ، يحب ما جعل إليها من عمارة جسمها وحفظه فتكون حيواناً طليعاً ، فمتنع أن يكون منها
فعل من دنائها بخلاف هذه الأمور إلا ياعتهو غيرها . وفي امتناع الأمر أن يكون إلا كذلك
يطلق قوله في غرضه المقصود

ذلك المكان حتى يعود بدنه إلى حالته الأولى^٥ ، ثم يفقد ذلك الاستلذاذ مع عود بدنه إلى الحالة الأولى ، وتكون شدة التذاذذ بهذا المكان بمقدار شدة إبلاغ الحر^٢ إليه وسرعة هذا المكان في تبريده . وهذا المعنى حدّ الفلاسفة الطبيعيون اللذة ، فإن حدّ اللذة عديم هو أها رجوع إلى الطبيعة . ولأن الأذى والخروج عن الطبيعة ربما حدث قليلاً قليلاً في زمان طويل ، ثم حدث بعقبه رجوع إلى الطبيعة دفعةً في زمان قصير صار في مثل هذه الحال يفوتنا الحس بالمؤذي ويتصاعف^٦ بيان الإحساس بالرجوع إلى الطبيعة : فنسعى هذه الحال لذّة . ويظن بها من لا رياضة له أها حدثت من غير أذى تقدّمها ، ويتصورها مفردة خالصة برية من الأذى . وليست الحال على الحقيقة كذلك بل ليس يمكن أن تكون لذّة بثّة^٧ إلا بمقدار ما تقدّمها من أذى الخروج عن الطبيعة . فإنه بمقدار أذى الجوع

(١) إلى الحالة ك — (٩) جة ، صححنا : منه ل

^٥ إلى هاهنا انتهت رواية ك وهي تستأف من ٤٥ ، وقال الكرمانى فى هذه لكلام ارارى : وقوله فى هذا الفصل فى اللذة « إنها ليست شيئاً سوى .. إلى الحالة الأولى » قول موحى ما هو محال ذلك ماخاها أن اللذة هى الحالة الأولى التى عاد إليها التأذى بحرّ النفس وكون السكّان فى تلك الحالة الذى هو السكّان فى الوصح السكّان الذى لم يلق حرّ النفس غير واجد ما يحده الذى منه حرّ النفس وعاد إليها من اللذة ، فان من العلوم أن الذى لم يلق حرّ النفس ولا يجد الأذى لا يحسّ إن الظل ولا يستلذ الماء البارد كما يستلذ التأذى بالحرّ . وإذا كان ذلك كذلك فقد ظهر كون ما قاله إن اللذة هى تلك الحالة الأولى محالاً . ثم أوجب قوله ما قاله أن اللذة لا توجد إلا بعد تقدم ما يكره وأنها تزول ولا تثبت ، وذلك أمر غير مستمرّ فى كل اللذات . فمن اللذات ما هو سرمدى لا يروى ويوجد لا عن مكروه يقدمه ، مثل لذات الآخرة الموعود بها فى الحمة التى لا مكروه فيها ولا روائ لها . والذى هو له فى اللذة إنما هى مصير اللذات عما كان كالألم لها أمر أكمل لا العسة ، وهى فما كان محسوساً سد وجودها رائلة تكون ما كان به كالألم مفارقاً متتابعاً ، كلفة انتفاء الحاس بالمحس ورواها بالمفارقة ، وكلفة الحبيب بالاحتياج مع المحبوب ورواها بالمفارقة ، وفيما كان مغفولاً غير رائلة ولا مفارقة تكون ما كان كالألم لها غير مفارق ولا متتابع ، كلفة النفس فى مصوّر ما هو كمال لذاتها وبقاءها على حالتها تكون ما فيه كالألم فى ذاتها ماقياً غير زائل

٥١

٢

١

١٢

١٥

والعطش يكون الالتذاذ بالطعام والشراب ، حتى إذا عاد الجائع والعطشان إلى حالته الأولى لم يكن شيء أبلغ في عذابه من إكراهه على تناولها | بعد أن كانا أذنا الأشياء عنده وأحبها إليه . وكذلك الحال في سائر الملاذ فإن هذا الحد بالجملة لازم لها ومحتوي عليها * ، إلا أن منها ما نحتاج في تعيين ذلك منه إلى كلام أدق والطف وأطول من هذا . وقد شرحنا هذا في مقالة كتبناها في مائة اللذة ، وفي هذا المقدار الذي ذكرناه هاهنا كفاية لما نحتاج إليه . وأكثر المائلين مع اللذة المنقادين لها هم الدين لم يعرفوها على الحقيقة ولم يتصوروا منها إلا الحالة الثانية ، أعني التي من مدأ انقضاء فعل المؤذي إلى استكمال الرجوع إلى الحالة الأولى . ومن أجل ذلك أحبوها وتمنوا أن لا يحلوا في حال منها ، ولم يعلموا أن ذلك غير ممكن لأنها حالة لا تكون ولا تُعرف إلا بعد تقدم الأولى لها

وأقول : إن اللذة التي يتصورها العشاق وسائر من كلف شيء وأغرم به — كالعشاق للنزوة والتمتلك وسائر الأمور التي يفرط ويتمكن حبها من نفوس بعض الناس حتى لا ينموا إلا إصابتها ولا يروا العيش إلا مع نيلها — عند قصورهم بل مرادهم عظيمة محاذرة للمقدار حدًا . وذلك أنهم إنما يتصورون إصابة المطلوب وببلاء مع عظم ذلك في أنفسهم من غير أن يحيطوا بالحالة الأولى التي هي كالطريق والمسلك إلى نيل مطلوبهم . ولو فكروا ونظروا في وعورة هذا الطريق وحشوته وصعوته ومحاطره ومهاويله ومهالكه لمز عليهم ما حلا وعظم

(٢) عذابه مع * عذابه ل (ولعل الأصح . إبدائه) (٥) والطف ومع ذلك أطول من هذا شرحا
ذلك — مائة — (٧) والماعدب ل — لا يعرفوها بل يتصوروا — (٨) التي مداعصى فعل
ق — (٩) في جمع الأحوال مهول ق — (١٠) مداعصى لها ق — (١١) العاشق ق —
(١٢) كالعاشق ق — ق نفوس ق — (١٣) عبر إصابتها ق — (١٤) مرادهم ق —
حدًا : سقط ق — (١٦) ولو نظروا وفكروا ق — هذه ق — (١٧) لأمر ما حلال

ما صغر عندهم في جنب ما يحتاجون إلى مقاساته ومكادحته
وإذ قد ذكرنا جملة مائة اللذة وأوصحناس أين غلط من تصورهما محضة
برية من الألم والآذى فإننا عائدون إلى كلامنا ومنهون على مساوى هذا
العارض أعنى العشق وخساسته

فقول : إن العشاق يحاوزون حد البهائم في عدم ملكة النفس وزم الهوى
وفي الانقياد للشهوات . وذلك أنهم لم يرضوا أن يصيبوا هذه الشهوة ، أعنى لذة
الباه — على أنها من أسمى الشهوات وأقبحها عند النفس الباطنة التي هي الإنسان
على الحقيقة — من أى موضع يمكن إصابتها منه . حتى أرادوها من موضع ما
بعينه فضنوا شهوة إلى شهوة وركبوا شهوة على شهوة وانقادوا وذلوا للهوى
ذلاً على ذل وازدادوا له عبودية إلى عبودية .^١ والبيمة لا نصير من هذا الباب
إلى هذا الحد ولا تلبه ، ولكنها تصيب منه بقدر ما لها في الطبع مما تطرح به
عنها ألم المؤذى المبيح لها عليه لا غير ، ثم نصير إلى الراحة الكاملة منه . وهؤلاء
لما لم يقتصروا على المقدار البيمي من الانقياد للطباع ، بل استعانوا بالعقل — الذى
فضلهم الله به على البهائم وأعظم إتياء ليروا مساوى الهوى ويزمونه ويملكوه —
في التسلق على لطيف الشهوات وخفيها والتحيز لها والتوق فيها . وجب عليهم
وحق لم ألا يلبغوا منها إلى غاية ولا يصيروا منها إلى راحة ، ولا يرالوا متأذين
بكثرة البواعث عليها ومنحصرين على كثرة العانت منها غير معتبين ولا
راضين .^٢ لنزوع أنفسهم عنها وتعلق أمانهم بما فوقها وبما لا نهاية له منها .^٣ بما
نالوه أيضاً وقدروا عليه منها

(١) وصغر وعظم عندهم ل — (٥) فنقول : سقط ق — ودم ل في — (١٠) إلى

عبودية : سقط ق — (١١) من اطع ق — (١٣) لا : سقط ل — بل : ول ل —

(١٤) على البهائم : سقط ل — ليرول به مساوى ق — (١٦) وحب عليهم و : سقط ل —

منها إلى : سقط ل — يرالوا متأذين لكثرة ق — (١٧) كثرة : سقط ل — (١٨) منها بما : ل

ونقول أيضاً : إنَّ العُشَّاقَ مع طاعتهم للهوى وإثارةم اللذة وتعبدهم لها
يحزنون من حيث يطنون أنهم يفرحون . ويألمون من حيث يطنون أنهم يلدنون .
وذلك أنهم لا ينالون من ملاذهم شيئاً ولا يصلون إليه إلا بعد أن يمسههم الهم
والجهد ويأخذ منهم ويبلغ إليهم . وربما لم يزالوا من ذلك في كُربٍ مُصِيبَةٍ وَغُصَصٍ
متصلة من غير نيل مطلوبٍ بَتَّةً . والكثير منهم يصير لِدوامِ السهر والهم وفقد
الغذاء إلى الجنون والوسواس وإلى الدِقِّ والذبول ، فإذا هم قد وقعوا من حِبال
اللذة وشيئا كها في الردى والمكروه ، وأدتهم عواقبها إلى غاية الشقاء والهلكة . وأما
الذين ظنوا أنهم ينالون لذة العشق كَمَلًّا ويصيونهُ من ملكوه وقدروا عليه فقد
غلطوا وأخطأوا خطأً بيناً . وذلك أنَّ اللذة إنما تكون إذا يكت بمقدار بلاغ
ألم المؤذى الباعث عليها الداعى إليها ، ومن ملك شيئاً وقدر عليه صعب فيه هذا
الباعث الداعى وهذا وسكن سريعاً . وقد قيل قولاً حقاً صدقاً إنَّ كل موجود
مملوك وكل ممنوع مطلوب

ونقول أيضاً : إنَّ مفارقة المحبوب أمر لا بد منه اضطراراً بالموت ، وإن
سَلِمَ من سائر حوادث الدنيا وعوارضها المبددة للشمل المفرقة بين الأحبة .
وإذا كان لا بد من إساعة هذه العُصَّة وتجرُّع هذه المرارة فإنَّ تقديمها والراحة
منها أصلح من تأخيرها | والانتظار لها . لأنَّ ما لا بد من وقوعه متى قُدِّم أريج
مؤونة الخوف منه مدة تأخيره . وأيضاً فإنَّ منع النفس من محبوبيها قبل أن
يستحكم حبُّه ويرسخ فيها ويستولى عليها أيسر وأسهل : وأيضاً فإنَّ العشق متى

(١) لذة و — (٤) ومصيبه في — (٥) من مطلوب في — الهم والسهر في —
(٦) محال في — (٧) شكاتها ن — وأدت بهم في — الشقوة في — (٨) العُشَّاق في —
(٩) بلاغ : سقطان (١٠) الهم المؤذى في — فإن ملك في (١١) قول حق ان في —
(١٣) وأقول إن في (١٤) سائر : سقط في — (١٦) أربع ، صحتها (راجع ص ٤١ من
(١٠) : زيج ل ، ربح منه الخوف في

- انضم إليه الإلف عسر النزوع عنه والخروج منه ، فإن بلية الإلف ليست بدون بلية العشق ، بل لو قال قائل إنه أؤكد وأبلغ منه لم يكن مُحْطاً ، ومتى قصرت مدة العشق وقل فيه لقاء المحبوب كان أخرى أن لا يحالطه ويعاونه الإلف .^٢
- والواجب في حكم العقل من هذا الباب أيضاً المبادرة في منع النفس وزمها عن العشق قبل وقوعها فيه ، وفطمها منه إذا وقعت قبل استحكامه فيها . وهذه الحجة يقال إن فلاطن الحكيم احتج بها على تلميذه له بلى بحب جارية فأخل بمركزه من مجلس مدارس فلاطن . فأمر أن يطلب ويؤتى به ، فلما مثل بين يديه قال أخبرني يا فلان هل تشك في أنه لا بد لك من مفارقة حبيبك هذه يوماً ما ؟ قال بما أشك في ذلك . فقال له فلاطن فاجعل تلك المرارة المتجرعة في ذلك اليوم في هذا اليوم ، وأزح ما بينهما من خوف المتظر الباقي بحاله الذي لا بد من مجيئه وصعوبة معالجته ذلك بعد الاستحكام وانضمام الإلف إليه وعصديه له . فيقال إن التليذ قال لفلاطن إن ما تقول أيها السيد الحكيم حق ، لكنني أريد أنظارى له سلوة بمرور الأيام عني أخف على . فقال له فلاطن وكيف وثقت بسلوة الأيام ولم تنفخ إلفها ، ولم أمت أن تأتيك الحالة المفرقة قبل السلوة وبعد الاستحكام ، فتشتد بك العصاة وتضعف عليك المرارة . فيقال إن ذلك الرجل سجد في تلك الساعة لفلاطن وشكره ودعاه وأثنى عليه ، ولم يعاود شيئاً مما كان فيه ولم يظهر منه حزن ولا شوق ، ولم يزل بعد ذلك لازماً لمجالس فلاطن غير محل بها بته . ويقال إن

(١) عنه : سقط ل — (٢) ابلغ واؤكد ق — (٣) وسأوه : سقط ق — (٦) افلاطن (كدا دائماً) ق — كان بلى ق — قائل فكره ق — (٧) مجلس : سقط ل — (٨) قال له يا فلان أخرى ق — (٩) حبيبك ق — (١٠) وأرج ، صعبنا : واربغ ل ق — الحال ق — محبتها ق — صالحتها ق — (١١) ذلك التليذ ق — لا فلاطن ق — (١٢) أما ما تقول ... فهو حق ق — سلوة من وراء الأنام ل — (١٣) عني : سقط ل — (١٤) وامت ق — (١٥) في تلك الحالة ل — (١٦) شوق التلق

فلا طرأ قبل بعد فراغه من هذا الكلام على وحوه تلامذته فلامهم وعظهم في تركهم وإطلاقهم هذا الرجل وصرف كل مته إلى سائر أبواب الفلسفة قبل إصلاح نفسه الشهوانية وقمعها وتذليلها للنفس الباطنة

٢

٥٢ ظ

ولأن قوماً رُغياً | يعانون ويناصبون العلاسة في هذا المعنى بكلام سخييف
ركيك كخاقهم وركاكتهم — وهؤلاء هم الموسومون بالظرف والأدب — فإننا
نذكر ما يأتون به في هذا المعنى ونقول فيه من بعده . إن هؤلاء القوم يقولون
إنّ العشق إنما يعتاده الطبائع الرقيقة والأذهان اللطيفة ، وإليه يدعو إلى النظافة
واللهاة والزينة والهيئة . ويشيعون هنا ونحوه من كلامهم بالمرزل من الشعر البليغ
في هذا المعنى ، ويحتجون بمن عشق من الأدباء والشعراء والسراة والرؤساء
وتخطونهم إلى الأنبياء . ونحن نقول : إنّ رقة الطبع ولطافة الذهن وصفاه
يعرفان ويعتبران بإشراف أصحابها على الأمور العامضة البعيدة والعلوم اللطيفة
الدقيقة وتبيين الأشياء المشككة الملتبة واستخراج الصناعات المجدبة النافعة .
ونحن نجد هذه الأمور مع العلاسة فقط ، ونرى العشق لا يعتادهم ويعتاد اعتياداً
كثيراً دائماً أجلاف الأعراب والأكراد والأعلاج والأباط . ونجد أيضاً من
الأمر العام الكلي أنه ليست أمة من الأمم أرق فطة وأظهر حكمة من اليونانيين ،
ونجد العشق في جملتهم أقلّ مما في جملة سائر الأمم . وهذا يوجب صدّ ما ادّعوه ،
أعنى أنه يوجب أن يكون العشق إنما يعتاد أصحاب الطبائع العليظة والأذهان
البليدة ، ومن قلّ فكره وطره ورويته يادر إلى الهجوم على ما دعت إليه نفسه

١٨

٩

(١) تلامذته في — (٢) مه ل — (٥) لحافهم في — بالظرفاء والأدباء في —
(٦) ونقول فيه من أجل أن في — (٧) يعتاد بالطبائع في — فانه ل — (٨) ونحوه :
سقط ل — والبلع في — (١٠) الأنبياء عليهم السلام ل — (١١) يطمان في —
(١٢) الصنائع المجددة في — (١٣) سقط سقط ل — (١٤) حلف في — والأكراد والأعالم
في — (١٥) العامي في — وأظهر حكمة سقط ل — (١٦) مما هو في سائر في — موجب ل

- ومالت به إليه شهوته . وأما احتجاجهم بكثرة من عشق من الأدباء والشعراء
والسراة والرؤساء فإننا نقول : إن السرو والرياسة والشعر والعصاة ليست مما
لا يوجد أبداً إلا مع كمال العقل والحكمة . وإذا كان الأمر كذلك أمكن أن
يكون العشاق من هؤلاء من أهل النفس في عقولهم وحكمتهم . وهؤلاء القوم
لجهلهم ورعوتهم يحسبون أن العلم والحكمة إنما هو الحو والشعر والعصاة
والبلاغة ، ولا يعلمون أن الحكماء لا يعدّون ولا واحداً من هذه حكمة ولا
الحادق بها حكيماً ، بل الحكيم عندهم من عرف شروط البرهان وقوانينه واستدرك
وبلغ من العلم الرياضي والطبيعي والدم الإلهي مقدار ما في وسع الإنسان بلوغه .
ولقد شهدت ذات يوم رجلاً من متحدثيهم { عند بعض مشايخنا بمدينة السلام .
وكان لهذا الشيخ مع فلسفته حظاً وافراً من المعرفة بالحو واللغة والشعر ، وهو
بجاريه وينشده ويذخ ويشمخ في خلال ذلك بأغصه ويطلب ويبالغ في مدح أهل
صناعته ويرذل من سواهم ، والشيخ في كل ذلك يحتمله معرفة منه بجهله
وعُجبه ويتسم إلى . إلى أن قال فيما قال : هنا والله العلم وما سواه ربح ، فقال له
الشيخ يا بني هذا علم من لا علم له ويفرح به من لا عقل له . ثم أقبل على وقال
سل فتانا هذا عن شيء من مبادئ العلوم الاصطلاحية ، فإنه ثم يرى أن من
مهر في اللغة يمكنه الجواب عن جميع ما يُسأل عنه . فقلت خبرني عن العلوم
اصطلاحية هي أم اصطلاحية ، ولم أتمّ التقسيم على تعمد ، فأدرك فقال العلوم
كلها اصطلاحية . وذلك أنه كان سمع أصحابنا يعيرون هذه العصابة أن عليهم

٥٣ و

(١) سقط ل — (٢) والسرارة ... والشعر: سقط ق — (٤) من هؤلاء: أهل ق —

(٥) والحكم: إنما هي ق — (٦) واحدة ق — (٨) والإلهي ق — (٩) من متحدثيهم ل —

(١٠) هذا الشيخ به مع ق — والشعر: سقط ل — (١١) ويبالغ ويبلغ ل ، سقط ق —

ويعمد ق — (١٣) إلى ثم قال والله إن هذا العلم ق — (١٤) وقال لي: مثل ق —

(١٥) هذا سقط ل — (١٦) أمكنه ق — فقلت له أخبرني ق — (١٧) العلوم سقط ق —

اصطلاحى ، فأحب أن يعيهم بمثل ما عابوه جهلاً منه بما لم دونه في هذا الباب .
 فقلت له فمن علم أن القمر ينكسف ليلة كذا وكذا ، وأن السقمونيا يُطلق البطن
 متى أخذ ، وأن المرءاسنج يذهب بمحوضة الخل متى سُحق وطُرح فيه إماماً صح
 له علم ذلك من اصطلاح الناس عليه ؟ فقال لا . فقلت فمن أين علم ذلك ؟ فلم يكن
 فيه من الفضل ما يبين عما به نحوت . ثم قال فإني أقول إنها كلها اضطرارية ،
 طئاً منه وحسباً أنه يتنبأ له أن يُدرج النحو في العلوم الاضطرارية . فقلت له
 خبرنى عما علم أن المادى بالتداء المرد مرفوع وأن المادى بالتداء المضاف
 منصوب ، أعلم أمراً اضطرارياً طبيعياً أم شيئاً مصطلحاً باجتماع من بعض الناس
 عليه دون بعض ؟ فلجلج بأشياء يروم بها أن يُثبت أن هذا الأمر اضطرارى مما
 كان يسمعه من أستاذه ، فأقبلت أريه تداعيه وتهافته مع ما لحقه من استحياء
 وخجل شديد واغتمام . وأقبل الشيخ يتضحك ويقول له دق يا بى طعم
 العلم الذى هو على الحقيقة علم . وإنما ذكرنا من هذه القصة ما ذكرنا ليكون
 أيضاً من بعض المسببات والدواعى إلى الأمر الأفضل ، إذ ليس لنا غرض في هذا
 الكتاب إلا ذاك . ولنا نقصد — ما مر من كلامنا هذا من | الاستجبال
 والاستقصا — ليجمع من عى بالحو والمريّة واشتغل بهما وأخذ منهما ، فإن
 فيهم من قد جمع الله له إلى ذلك حظاً وافراً من العلوم ، بل للجهال من هؤلاء الذين
 لا يرون أن علماً موجود سواهما ولا أن أحداً يستحق أن يسمّى عالماً إلا بهما

٥٣ ظ

١٥

(١) فأحب ... أأب . سقط ق — (٢) في ليلة ق — (٣) علم ذلك : سقط ل
 (٤) يبين عن شيء من ذلك ثم ق — إن كلها ق — (٥) أنه يتنبأ : سقط ق — يدرج : سقط
 ق — العلوم ق — (٦) أخبرني ق — (٧) أو اصطلاح وشى : سقط ق — (٨) عليه : سقط
 ق — (٩) أريه عمره مع ما ق — ما لحقه من : سقط ل — (١٠) — (١١) الاستحياء
 والحجل وأقبل ق — (١٢) ذكرنا ق — (١٣) المسببات و : سقط ق — (١٤) قد : سقط ق —
 مع ذلك ق — من العلم ق — (١٥) موجود سواهما : سقط ل

- وقد بقي علينا من حجاج القوم شيء لم نقل فيه قولاً ، وهو احتجاجهم لتحسين العشق بالانبياء وما نُكَلِّمُوه منه . فنقول : إنه ليس من أحد يستحيز أن يُعَدَّ العشق منقبةً من مناقب الانبياء ولا فضيلةً من صفاتهم ولا أنه شيء ٢ آثروه واستحسنوه ، بل إنما يُعَدُّ هموةً وزلةً من هفواتهم وزلاتهم . وإذا كان ذلك كذلك فليس لتحسينه وتزيينه ومدحه وترويضه بهم وجه بقاء ، لأنه إنما ينبغي لنا أن نبحث أنفسنا ونبحثها من أفعال الرجال الفاضلين على ٣ ما رضوه لأنفسهم واستحسنوه لها وأحبوا أن يُقْتَدَى بهم فيه ، لا على هفواتهم وزلاتهم وما تابوا منه وندموا عليه وودّوا أن لا يكون ذلك جرى عليهم وكان منهم . * فأمّا قولهم إنَّ العشق يدعو إلى النظافة واللباقة والهيئة والريّة . ٤ فما يُصَنِّعُ بهمال الجسد مع قبح النفس ، وهل يحتاج إلى الحال الجذائى ويجهّد فيه إلا النساء وذوور الخُث من الرجال ؟ ويقال إنَّ رجلاً دعا بعض الحكماء إلى منزله ، وكان كل شيء له من آلة المنزل على غاية السرو والحسن ، وكان الرجل في ٥ نفسه على غاية الجهل والله والصدامة . ويقال إنَّ ذلك الحكيم تأمل كل شيء في منزله ثم إنه بصق على الرجل نفسه . قلنا استشاط وعضب من ذلك قال له لا تعضب ، فإنّي تأملت جميع ما في منزلك وتفقدته فلم أر فيه أسح ولا أرذل ٦ من نفسك ، فجعلتها موضعاً للبصاق باستحقاق منها لملك . ويقال إنَّ ذلك الرجل بعد ذلك استخفّ بما كان فيه وحرص على العلم والنظر

(١) قولاً : سقط ل — (٢) الانبياء عليهم السلام ل — (٣) الانبياء عليهم السلام ق —

(٤) هم فيها ق — (٥) ولا على رلاتهم ق — (٦) الجسدي ك — ويجهّد فيه : سقط

ق — (١٢) السرور ك ، الدرف ق — (١٣—١٤) الحكمم أراد أن يصق وتأمل كل ما في

المنزل فلم ير أسح من صاحب المنزل بصق عليه ق — (١٤) فاستشاط الرجل ل — فقال له

ل — (١٥) شيئاً أسح ل — (١٦) استخف بعد ذلك ك ، بعد تلك الحال اسقط ق — بما

كان فيه : سقط ق — على طلب العلوم والنظر ل

* استأنفت هذا رواية ك بعد حذف أكثر الفصل الخامس من الكتاب (راجع ص ٣٧)

ولأننا قد ذكرنا فيما مر من كلامنا قَبِيلُ الإِلفِ فإننا قائلون في مائتته
والاحتراس منه بعض القول ، فقول : إن الإِلف هو ما يحدث في النفس عن
طول الصحبة من كراهة مفارقة المصحوب ، وهي أيضاً بليّة عظيمة تنمي وترداد
على الأيام ولا يُحَسَّ بها إلا عند مفارقة المصحوب ، ثم يظهر منها حينئذٍ دفعة
أمر مؤذٍ مؤلم للنفس جداً . وهذا العارض يعرض للبهائم أيضاً إلا أنه في بعضها
أوكد منه في بعض . والاحتراس منه يكون بالتعرض لمفارقة المصحوب حالاً
بعد حال ، وأن لا يُنسى ذلك ويُعقل البتة بل تُدرّج نفسه إليه وتُمرّن عليه .
وقد بينّا من هذا الباب ما فيه كفاية ، ونحن الآن قائلون في العُجب

الفصل السادس

في العُجب

أقول : إنه من أجل محبة كل إنسان لنفسه يكون استحسانه للحسن منها فوق
حقه واستقباحه للقيح منها دون حقه ، ويكون استقباحه للقيح واستحسانه
للحسن من غيره — إذ كان بريئاً من حبه وبُغضه — بمقدار حقه ، لأن عقله
حينئذٍ صافٍ لا يشوبه ولا يحاديه الهوى . ومن أجل ما ذكرنا فإنه إذا كانت
للإنسان أدنى فضيلة عظمت عند نفسه وأحب أن يُمدح عليها فوق استحقاقه .
وإذا تكثرت فيه هذه الحالة صار عُجباً ، ولا سيما إن وجد قوماً يساعدونه على

(٣) المحبوب لـ ق — (٤) المحبوب في — دعة واحدة في (٦) في بس بكثير
ك — المحبوب في — (٧) ولي يقال في — (٨) وقد أثبتنا — (١٠) في دفع المحب وغيره
ق — (١١) أقول إنه : سقط ق — (١٢—١٣) دون ... للحسن : سقط في
(١٤) لا يشوبه نى ، ك — (١٤—١٥) ما قد ذكرناه من كتاب نفس الإنسان أدنى حصة
عظمت في — (١٦) هذه الخصال ك — صار ذلك ق — لا سيما

* ورد ابتداء هذا الفصل (إلى من ٤٧ س ١٠ « حيث ذكرنا ») في القول السادس من
أبواب الأول من كتاب الكرماني

ذلك ويلغون من تركته ومدحه ما يحب. ومن بلايا العُجب أنه يؤدى إلى
النقص في الأمر الذى يقع به العُجب، لأنَّ المُعجَب لا يروم التَّريد ولا الاقتناء
والاقتباس من غيره في الباب الذى منه يُعجَب بنفسه. لأنَّ المُعجَب بفرسه ٣
لا يروم أن يستبدل به ما هو أفره منه لأنه لا يرى أن فرساً أفره
منه، والمُعجَب بعمله لا يتريد منه لأنه لا يرى أن فيه مزيداً. ومن لم يسترد
من شيء ما نقص لا محالة وتختلف عن رتبة نظرائه وأمثاله، لأنَّ هؤلاء — ٦
إذا كانوا غير مُعجَبين — لم يزالوا مستريدين ولم يزالوا لذلك متريدين مترقين،
فلا يلبثوا أن يجاوزوا المُعجَب ولا يلبث المُعجَب أن يتخلف عنهم. ومما
يُدفع به العُجب أن ييكل الرجلُ اعتبارَ مساويه ومحاسنه إلى غيره على ما ذكرنا ٩
قل حيث ذكرنا تعرف الرجل عيوب نفسه، وأن لا يعتبر ولا يقيس نفسه
بقوم أخسَّاء أدياء ليس لهم حظٌ وافر من الشيء الذى أعجب به من نفسه، أو
يكون في بلد هذه حالةُ أهله. فإنه من احتسب من هذين البابين لم يزل يردُّ عليه ١٢
كل يوم ما يكون به إلى تنقص نفسه | أميلَ منه إلى العُجب بها. وفي الجملة ٥٤ ظ
فإنه ينبغي أن لا تكبر وتعظم نفسه عند حتى يجاوز مقدار نظرائه عند غيره،
ولا تصغر ولا تقل حتى ينحط عنهم أو عن هو دونه ودونهم عند غيره. فإنه ١٥
إذا فعل ذلك وقوم نفسه عليه كان بريئاً من زهر العُجب وخيمة الدناءة، وسماه
الناسُ العارف بقدر نفسه. وفيما ذكرنا أيضاً في هذا الباب كعاية، فلقل
الآن في الحمد ١٨

(٣) انتهى به ل — (٤) أن القوم ك — (٥) أن فرساً... أن فيه : سقط ق — يتريد

فيه ل — (٦) نفس منه ق — (٧) لذلك : سقط ل — مستريدين ل — مترقين : سقط

ق — (٨) فلا يلبثون ل — (٩) اخبار محاسنه ومساويه ق — (١٠ - ١١) وأن لا ..

من نفسه : سقط ق — (١٤) فإنه لا ينبغي أن يكبر ق — (١٦) عليه : سقط ل -

(١٧ - ١٨) فقل .. الحمد : سقط ق

الفصل السابع

في الحسد*

- ٢ أقول : إن الحسد أحد العوارض الرديئة ويتولد من اجتماع البخل والشره
في النفس . والمتكلمون في إصلاح الأخلاق يستنون الشرير من يلتذ طبعاً
مضاراً تقع بالناس ويكره ما وقع بموافقتهم وإن كانوا لم يتروا ولم يسوءوه ، كما
٦ أنهم يستنون الخير من أحب والتذ ما وقع بوفاق الناس وتفقهم . والحسد شر
من البخل لأن البخل إنما لا يحب ولا يرى أن يبل أحد شيئاً مما يملكه
ويحويه ، والחסود يحب أن لا يتال أحد خيراً منه ولو مما لا يملكه ، وهو
٩ داء من أدواء النفس عظيم الأذى لها . ومما يدفع به أن يتأمل العاقل الحسد ،
فإنه سيجد له من رسم الشرير خطأ وافراً إذ كان الحسود يرسم بأنه الكاره
لما وقع بوفاق من لم يتروا ولم يبئ به . وهذا شطر من حدة الشرير ، والشرير
١٣ مستحق للقتل من الباري ومن الناس . أما من الباري فلأنه مضاد له في إرادته
إذ هو عز اسمه المفضل على الكل المرید الخير للكل . وأما من الناس فلأنه
مبغض ظالم لهم ، فإن من أحب وقوع المكروه بإنسان ما أو لم يحب وصول خير
١٥ إليه مبغض له . فإن كان هذا الإنسان ممن لم يتروا ولم يبئ به فإنه مع ذلك ظالم
له . وأيضاً فإن المحسود لم يزل عن الحاسد شيئاً مما هو في يديه ولا منعه من

(٢) في دفع الحسد ق — (٤) طبعاً . سقط ق — (٥) بمصار ق — في الناس ق —
ما يقع ق — من موافقتهم ل — لم يروا ولم يسوءوه ق — (٦) بانفاق ق — فالحسد أمر
ق — (٧) لا يحب و : سقط ق — شيئاً ... أحد : سقط ق — (٨) التذ ق — (٩) حداً
طاف ق — للحاسد ق — (١٠) كان . سقط ل — (١١) بوفاق الناس ممن ق — (١٢) من
افقه ق (مرتين) — (١٣) للمحرر الكلي ل — (١٤) ممن : سقط ل — (١٥) في يده ق

* أورد الكرماني هذا الفصل في القول السادس من الباب الأول من كتابه في غاية الاختصار

بلوغ شيء كان يقدر عليه ولا استعان به على شيء من أمره . وإذا كان ذلك كذلك فما هو — أعني المحسود — إلا بمنزلة سائر من نال خيراً وبلغ أميته من الناس الغائبين عن الحاسد . فكيف لا يحسد من بالهند والصين ؟ فإن كان لا يحسد | من أجل غيبتهم عنه فليصورهم بأحوالهم وما يتقلبون فيه من نعمهم . فإن كان حُققاً أو جنوناً أن يحزن لما نال هؤلاء وبلغوا من أمانيهم فإن حُققاً مثله الحزن والاعتماد لما نال من بحضرته ، إذ كانوا بمنزلة الغيب عنه في أنهم لم يسلبوه شيئاً مما في يديه ولا منعه بلوغ شيء كان يقدر عليه ولا استعانوا على أمر من أمورهم به . وليس بينهم وبين الغيب عنه فرق إلا في مشاهدة الحاسد أحوالهم التي يمكن تصور مثلها من الغيب عنه ويعلم ويستيقن أنهم منها في مثل ما هم فيه

وقد يغلط بعض الناس في حد الحسد حتى إنهم يسمون بالحسد قوماً إنما يكرهون الخير لمن عليهم منهم في إصابتهم ذلك بعض المضار والمؤن . وليس ينبغي أن يسمى ولا واحد من هؤلاء حاسداً ، بل ينبغي أن يسمى * الحاسد مطلقاً من اغتم من خير يناله غيره من حيث لا مضرة عليه منه البتة ، ويسمى بليغ الحسد من اغتم من خير يناله غيره وإن كان له في ذلك نفع ما . فأما إذا جاءت المؤن والمضار فإنها تحدث في النفس عداوة بمقدارها لا حسداً . ومثل هذا من

(١) ولا استعان ... أمره : سقط ق — ولا استعان ، صحتنا : وعلى الاستعانة ل (راجع س ٧) — ذلك : سقط ل — (٢) بمنزلة من ناله خير ق — وقد بلغ ق — (٣) من الحسد ق — في الهند ق — (٤) عن عيته ق — (٥) فإن وجب أن لا يحزن لما نال هؤلاء وبلغوا من أمانيهم فإن الواحد أن لا يحزن ولا يتم لما نال من بحضرته ق — (٦) الغائب عنه ق (كندائياً) — (٧) في يده ق — (٨) من الأمور ق — الغيب عنه ل — (٩) أن يصوروا ق — (١٢) لمن هو عليهم ق — (١٣) الحاسد المطلق ل — (١٤-١٥) من حيث ... غيره : سقط ل — ويسمى بليغ ... غيره ل : سقط ق ل — (١٥) ما : سقط ل

* وردت هذه الجملة (حتى س ١٥ • جمع ما •) فيما يخصه الكرمانى من قول الرازى

التحاسد لا يكاد يكون إلا بين الأحرار والمعاشرين والمعارف . فإما نرى
الرجل الغريب يملك أهل بلدهما ولا يكادون يجدون في أنفسهم كراهة لذلك ،
ثم يملكهم رجل من بلدهم فلا يكاد أن يتخلص ولا واحد منهم من كراهته
لذلك ، هذا على أنه ربما كان هذا الرجل المالك — أعني البلدي — أراف بهم
وأطر إليهم من المالك الغريب . وإنما يؤثر في هذا الباب من فرط محبتهم
لأنفسهم ، وذلك أن كل واحد منهم من أجل حبه لنفسه يحب أن يكون سابقاً
إلى المراتب المرغوب فيها غير مسبوق إليها . فإذا هم رأوا من كان بالأمس معهم
اليوم سابقاً لهم مقدماً عليهم اغتموا لذلك وصعب واشتد عليهم سقته إيتاهم إليها ،
ولم يرضهم منه تعظمه عليهم ولا إحسانه إليهم ، لأن أنفسهم متعلقة بالغاية مما
صار إليه هذا السابق لا غير لا يرضهم سواه ولا يستريحون دونه . وأما المالك
الغريب | فن أجل أنهم لم يشاهدوا حاله الأول لا يتصورون كمال سبقه لهم
وقضيه عليهم فيكون ذلك أقل لغممهم وأسفهم . وقد ينبغي أن يرجع في مثل
هذا إلى العقل ويتأمل في هذا الأمر ما أقول
أقول : إنه ليس لحق الحاسد وغيظه وبغضه لهذا الرجل الغريب السابق له
وجه في العدل بته ، وذلك أنه لم يمنع المسبوق من المبادرة إلى المطلوب وإن
حصله وحطى به دونه . وليس الخط الذي ناله هذا السابق شيئاً كان الحاسد أحق
به أو أحوج إليه ، فلا يبغضه إذا ولا يحق عليه بل ليحق على حده أو على

(١) يكاد : سقط ق — وبين المعاشرين و (٢) ان الرجل الغريب سبلك ق
(٢) يكادون : سقط ق — (٣-٤) ثم ... لذلك . سقط ل — (٤) هنا : سقط ق —
(٥) وانظر لهم ل — وإنما يؤثر في — من كثرة محبتهم ق — (٧) إلى الغروب فيه ...
إليه ق — (٨) واشتد : سقط ق — سبوقه ق — إليها ، صححنا : إليه ل ، سقط ق —
(٩) مما : التي ق — (١٠) دونها ق — (١١) الغريب منهم ق — يشاهدوه ولا حاله
ق — هم : سقط ل — (١٤) وأقول ق — (١٥) في المداورة ل — أن يحصله وعظمى
به دونه ق — (١٧) إذا : سقط ق

- تراخيه ، فإن أحدهما هو الذي حرمه وأقصده عن بلوغ أمله . مع أنه إذا كان هذا السابق أحاً أو ابن عم أو قريباً أو معرفة أو بلدياً كان أصلح للحاسد وكان أرحى لخيره وآمن من شره ، إذ بينهما وصلة التختن وهي وصلة طبيعية وكيدة . ٢
- وأيضاً فإنه إذا كان لا بد أن يكون في الناس الرؤساء والملوك والمثرون والمكثرون ولم يكن الحاسد ممن يؤمل ويرجو أن يصير ما هو لهم إليه أو إلى من إذا صار إليه انتفع هو به فليس لكراهيته أن يبقى عليه وجه في العقل ٦
- نفة ، لأنه سواء عليه نفي فيهم أو صار إلى غيرهم ممن حاله في عدم انتفاعه بهم حاله وأيضاً فنقول : * إن العاقل قد يزُم بصيرة نفسه الناطقة وقوة نفسه الغضبية نفسه البهيمية حتى يردعها من إصابة الأشياء اللذيذة الشهية فضلاً عما لا شهوة ولا لذة فيه ، وفيه مع ذلك مضرة النفس والبدن جميعاً . وأقول : إن الحسد بما لا لذة فيه ، وإن كان فيه منهلشي فإنه أقل كثيراً من سائر الأشياء من اللذات ، وهو مضر بالنفس والجسد . أما بالنفس فلأنه يذهلها ويُمزب ١٢
- فكرها ويشغلها حتى لا تفرغ للتصرف فيما يعود نفعه على الجسد وعليها لما يعرض معه للنفس من العوارض الرديئة . مثل طول الحزن والهم والفكر . وأما بالجسد فلأنه يعرض له عند حدوث هذه الأعراض للنفس طول السهر ١٥
- وسوء الاعتذاء ، ويُعقب ذلك رداءة اللون وسوء السحنة | وفساد المزاج ، وإذا كان العاقل يزُم بعقله الهوى — المقرب إليه الشهوات اللذيذة بعد أن تكون بما يُعقب مضرة — فأولى به وأولى أن يجتهد في محو هذا العارض عن نفسه ونسيانه ١٨

(١) وأقصده عن ي — (٣) أرجأ له ق — (٤) لم يكن بد من أن ق — (٥) أو يرحو

ق — يصير إلى ما هو لهم ق — (٦) لكراهية ل — عليهم ق — (٨) فانا نقول ق —

(١١) من سائر اللذات ق — (١٢) يدهشها ق — (١٣) ويشطه ق — (١٥) فانه ق ،

لذلك (١٧) المقول ق — فيما يفتد — (١٨) فالأولى به أن ق

والإضراب عنه وترك الفكر فيه متى خطر بآله . وأيضاً فإن الحد نيم العون
 والمتنم من الحاسد للحود ، وذلك أنه يُدِيمُ همّه وغمّه ويُدْهِلُ عقله ويعدِّبُ
 جسده ويؤهنّ ياشغال نفسه وإضعاف جسده كيداً للحود وسعيه عليه إن ٢
 دام ذلك . فأى رأى هو أولى بالتسفيه والترذيل من الذى لا يجلب على صاحبه إلا
 ضرراً هو أى سلاح أحقُّ وأولى بالاطراح من الذى هو جنة للعدو وجرح للعامل ؟
 * وأيضاً فإنّ مما يمحو الحد عن النفس ويسهل ويُطِيب لها الإقلاع عنه ٦
 أن يتأمل العاقل أحوال الناس — فى ترقّيهما فى المراتب ووصولهم إلى المطالب —
 وأحوالهم مما صاروا إليه من هذين البابين ، ويُجِدُ الثبُتَ فيه على ما نحن
 ذاكروه هاهنا ، فإنه سيَهْجُمُ منه على أن حالة المحسود عند نفسه خلّاقها عند ٩
 الحاسد ، وأن ما يتصوره الحاسد من عظمها وجلالتها ونهاية غبطة المحسود
 وتمتّعها بها ليس كذلك . أقول : إن الإنسان لا يزال يستعظم الحالة ويستجملها
 ويودّ ويتمنى بلوغها والوصول إليها ، ويرى بل لا يشك أن الذين قد * نالوها ١٢
 وبلغوها هم فى غاية الاغتراب والاستمتاع بها ، حتى إذا بلغها ونالها لم يفرح
 ولم يُسرّ بها إلاّ مُدَّةَ يسيرة بقدر ما يستقرّ فيها ويتمكّن منها ويُعرف بها ،
 ويكون هذه المُدَّةُ عند نفسه مسعوداً مغتبطاً بها ، حتى إذا حصلت له هذه ١٥
 الحالة — المتناهية كانت — واستحكم كونه فيها ومِلْكُهُ لها ومعرفة الناس له

(٢) المحسود من الحاسد ق — (٤ - ٣) ان رام ذلك واى ل — (٥) أحق و : سقط —
 (٧) إلى المراتب ق — (٨) وفى أحوالهم ل — مما صار إليه ك — وفى أحوالهم ... ما بين :
 سقط ق — (٩) ذاكرون ك — هاهنا أقول إن المحسود عند نفسه ق — (١٠) تتصورها
 من عظمها ل — (١١) وأقول ل — (١٢) ويشى : سقط ل — (١٣) م : سقط ل —
 (١٥) مسوداً : سقط ل — هذه : سقط ل

* استأثرت ههنا رواية الكرماني وهي تصل إلى س ١١ (« كذلك »)

* استأثرت هاهنا رواية نسخة ف بعد سقط عدة ورقات منها ، راجع س ٢٢ س ٧

بها سمّت نفسه إلى ما هو فوقها وتعلقت أمنيته بما هو أعلى منها ، فاستقل واسترذل حالته التي هو فيها التي قد كانت من قبل غاية وأمله ، وصار بين هم وخوف : أما الخوف فمن النزول عن الدرجة التي نالها وحصلها ، وأما ^٣ الهم فبأنه لا يقدر بلوغها . فلا يزال متفتّطاً لها متغصّاً بها زارياً عليها ، متعب الفكر والجسد في إعمال الحيلة | للتعلّق عنها والترقي منها إلى ما سواها ، ^{٥٦} ثم تكون حالته في الثانية كذلك وفي الثالثة إن بلغها وفي كل ما نال ووصل إليه ^٦ منها . وإذا كان الأمر كذلك فيحقّ على العاقل أن لا يحسد أحداً على فضل من دُنيا ناله بما يستغنى عنه في إقامة العيش ، وأن لا يظنّ أن أصحاب الفضل فيها والإكثار منها لهم من فضل الراحة واللذة بحسب ما عندهم من فضل عروس ^٩ الدنيا . وذلك أن هؤلاء لمطاوله هذه الحال ودوامها يصيرون — بعد الراحة واللذة ودوامها — إلى أن لا يلتذوها ، لأنها تصير عندهم بمنزلة الشيء الطبيعي الاضطرابي في بقاء العيش ، فيقرب من أجل ذلك التذادّم بها من التذاذ كل ^{١٢} ذي حالة بحاله المعتادة . وكذلك تكون قضيتهم في قلة الراحة ، وذلك أنه من أجل أنهم لا يزالون يُجدّون منكمشين في الترقّي والعلو إلى ما فوقهم ثقل راحتهم ، حتى إنها ربما كانت أقلّ من راحة من هو دونهم ، ولا ربما بل هي في أكثر ^{١٥} الأمور دائماً أبداً كذلك . فإذا لاحظ العاقل هذه المعاني وتأملها آخذاً فيها بعقله طارحاً لهواه عليم أن الغاية التي يمكن بلوغها من لئالة العيش وراحته

(١) هو : سقط ق ف — (٢) قد : سقط ق ف — (٣) وحلها ق ف — وأما الهم والم ق ف —

(٤) فالدي ق ف — بلوغها : سقط ل — لها متغصّاً : سقط ق ف — مررباً ق ف —

(٥) مكروب الجسم والفكر ق ف — (٦) يكون كذلك حاله في هذه الثانية وفي ق ف —

(٧) فحق ل — (٨ - ٩) الفضل والايثار منها ق ف — (٩ - ١٠) لهم من ... ودوامها : سقط ق ف —

(١٠ - ١١) بد ... ودوامها : سقط ل — يندوها ق ف —

(١٢) يكون قصدم ق ف — (١٤) ما فوق ق ف — (١٥) لا بل ربما هي ق ف —

أكثر الأحوال ق ف — (١٦) دائماً أبداً - سقط ق ف — آخذاً فيها : سقط ق ف —

هي الكفاف ، وأن ما هو فيه من أحوال المعاش مقارب في ذلك بعضه لبعض ، بل للكفاف دائماً فضل الراحة عليها . فأى وجه التحاسد إلا الجهل بها واتساع الهوى دون العقل فيها . وفيما ذكرنا من هذا الباب أيضاً كفاية ، فنقل الآن في الغضب *

(١) هو الكفاف ق ف — وما هو ق ل — مقارنة ق ف — بعبارة نفس ق ف —
(٢) والكفاف ق ف ، والكفاف بل الكفاف ل — وأى ق ف — (٣) ذكرناه في ق ف (٤ - ٣) فنقل . . . الغضب : سقط ق ف

* قال الكرماني في القول السادس من الباب الأول من كتابه : وقوله في الفصل السابع في الحسد قول يجرى — في امتناع وقوع الامتناع في الفرس المقصود بالسكتاب ، بوكوله الأمر في محو الحسد عن النفس إليها — يجرى غيره من سابقه وناليه ، لا يتعلق به طبعاً لعجز النفس عن القيام بما وكله إليها من الاحتياط في محو الحسد وغيره من الأمور التي هي منها كالإعلان عن ذاتها وإبعادها منها . وأنى يتم لنفس إبعاد ذلك وأمثاله عن ذاتها ، ولها قدرة مسموحة وآلة موهوبة عوناً لها على ما تريد وتوهم ، كالمين نصر بها الموحشات للشهوات المرغوب فيها من مأكول شهي ، وملبوس حسن مطلوب ، ومركوب حسن فيه مرغوب ، وكالآدم لسمع بها الأصوات الطيبة والألحان الشجية والنغم الطرية ، وكالأمم تترك به النسيم الطيب والروائح الطيبة ، وكالمن تترك به المدافئ الطيبة والأطعمة اللذيذة ، وكالبشرة تترك بها الليونة والنعومة . وكيف يصور في النفس تعود عن طلب هذه الأمور كما قلنا ، وأمرها فيها نادم مستمر على نظام محسب اختيارها ، فلا تطأها ولا تمسها ولا تحب الغير عليها إن عجزت عن تحملها وتحصيلها ، كلاً إلا ياعت من خارجها — كما قلنا — يجمع ويغير ويشت ويهمل ويهمل . هذا والخطأ الأكبر نسبتة النفس عقلاً ، ولست كذلك ، وإنما يقال على النفس إنها عقل لا لأنها عاقلة لذاتها ، بل لكونها بالقوة عقلاً . وإذا استفادت العالم الإلهية وأقامت الناسك الشرعية صفت ذاتها عن اتباع هواها استنعت أن تكون عاقلة . فأما وهي تابعة لهواها ، متعة مرادها وطمعها ، فهي في الزينة فاشعة إلى أن تمت في العلم والعمل . ثم وكوله الأمر في سلب ذاتها الرذائل التي هي منها كالإعلان إلى ذاتها ، وهي خالية مما يكون ماعناً لها من ذاتها على تلك الأمور المعونة عليها . ثم عدته ما هو طبع جسماني — مذكوره ما يورث الحسد من الغم والحزن اللذين يورثان السهر وسوء المزاج ورفاءة اللون بحسب ما ذكره — فيما يكون طبعاً روحانياً ، وكان يكون كذلك لو قال : ما يحدث في النفس بالحسد من الأمور التي تصرفها في ذاتها ما يوازن السهر وسوء المزاج ورفاءة اللون وغير ذلك في الجسم على ما شرحه . ولم يذكر شيئاً من ذلك ، فليس بطب روحاني ، فهو الخطأ

الفصل الثامن

في دفع الغضب*

- ٣ إن الغضب جعل في الحيوان ليكون له به انتقام من المؤذي . وهذا العارص إذا أفرط وجاوز حده حتى يفقد معه العقل وربما كانت مكايته في الغاصب وإبلاغه إليه المضرة أشد وأكثر منها في المعضوب عليه . ومن أجل ذلك ينبغي للعاقل أن يكثر تذكراً أحوال من أدّى به غرضه إلى أمور مكروهة في عاجل الأمر وآجله ، وبأخذ نفسه بتصورها في حال غضبه . فإن كثيراً من يغضب ربما لكم ولطم ونطح ، فجلب بذلك من الألم على نفسه | أكثر مما نال به من المعضوب عليه . ولقد رأيت من لكم رجلاً على فكه فكسر أصابعه حتى مكث يعالجها شهراً ، ولم ينل الملكوم كثير أدّى . ورأيت من استشاط وصاح فنفث الدم مكانه ، وأدّى به ذلك إلى السيل وصار سبب موته . ويتكلم أخبار أناس نالوا أهاليهم وأولادهم ومن يمزّ عليهم في وقت غضبهم بما طالت ندامتهم عليه ، وربما لم يستدركوه آخر محرم . وقد ذكر جالينوس أن والدته كانت تكبّ بفمها على القمل فتعصّه إذا تعرّس عليها فتحه . ولعمري إنه ليس بين من فقد الفكر والروية في حال غضبه وبين المجنون كبير فرق . فإن الإنسان إذا أكثر تذكراً أمثال هذه الأحوال في حال سلامته كان أحرى أن يتصورها في وقت غضبه .

(٢) في الغضب ل - (٣) لما به ق ف - (٤) حتى يحدق ق - (٥) المضرة لئلا يسقط ل ق ف - (٦) من قد أدّى به الغضب ق ف - (٨) لكم أو طمح ق ف - (٩) وقد ق ف ، قد ل - على رأسه ق ف - حتى غي ق ف ، فكث ل - (١٠) يعالجها مدة ل - الملكوم من الأدنى مثل ما ناله ق ف - ورأيت أيضاً ق ف - (١١) وأناه فك ل - أحرار قوم ل - (١٢) نالوا من تعذيب أهاليهم ... ما طالت ق ف - عليه وبما ل - (١٣) أعمارهم ق ف - (١٤-١٣) وقد ... فتحه : سقط ق ف - سبب : سقطك - (١٥) إذا فكروا أكثر ق ف - إذا تكلم

* ورد هذا الفصل بتمامه في القول السادس من الباب الأول من كتاب الكرماني ، واتخذ منه ابن الجوزي في كتابه « الطب الروحاني » (راجع توطئتنا ص ٤)

وينبغي أن يعلم أن الذين كان منهم مثل هذه الأفعال الفسيحة في وقت غضبهم
 إنما أوتوا من فقد عقولهم في ذلك الوقت : فيأخذ نفسه بأن لا يكون منه في وقت
 ٣ غضبه فعلٌ إلا بعد الفكر والروية فيه ، لتلائيكي نفسه من حيث يروم إنكـ
 غيره ، ولا يشارك البهائم في إطلاق الفعل من غير روية . وينبغي أن يكون في
 وقت المعاقبة برياً من أربع خلال : اليكبر والبُغض للعاقب ومن حيدى هذين ،
 ٦ فإن الأولين يدعو أن يكون الانتقام والعقوبة مجاوزين لمقدار الجناية ،
 والآخرين إلى أن يكونا مقصرين عنه . وإذا أخطر العاقلُ بباله هذه المعاني
 وأخذَ هواه باتباعها كان غضبه وانتقامه بمقدار عدل ، وأمين أن يسود عليه
 ٩ منه ضررٌ في نفسه أو في جسده في عاجل أمره وآجله

الفصل التاسع

في أطراح الكذب*

هنا أيضاً أحد الموارد الرديئة التي يدعو إليها الهوى . وذلك أن الإنسان
 ١٢ لما كان يُحبُّ التكبر والترؤس من جميع الجهات وعلى كل الأحوال يُحبُّ أن
 يكون هو أبدأ المُنخبر المَعْلَم ، لما في ذلك من الفضل له على المُنخبر المَعْلَم . وقد
 ١٥ قلنا إنه ينبغي للعاقل أن لا يُطلق هواه فيما يخاف أن يجلب عليه من بعد هماً والمأ

(١ - ٣) وينبغي ... غصه : سقطك - كانت مهم حده ق ف - (٢) إنما أوتوا ق ف -

(٣) فلا يحدث منه صل إلا ك - يكي في غصه ل - أن يكي غيره ق ف ، النكابة في غيره

ل - (٤ - ٧) وينبغي ... عنه : سقط ق ف - (٦) والعاقبة ك - (٨) وانتقامه : سقط

ق ف - وأمس من أن ل - (٩) وفي حده ق ف - (١١) في الكذب ل -

(١٣) يجب أن ل - (١٤) له : سقط ق ف - (١٥) وقد قلت ق ف

* أورد البكرمانى اخذاء هذا الفصل (إلى « صاحبه ذلك » ص ٧ * ص ١) في القول
 السادس من الباب الأول من كتابه ولخص بعبته

وندامة ، ونجد الكذب يجلب على صاحبه ذلك ، لأن المدمن للكذب المكثّر
 منه لا يكاد تُحطُّه الفضيحة ولا يسلم منها ، إمّا لما تفضيه تكون منه لسهول ونسيان
 يحدثان | له ، وإمّا لعلم بعض من يحدثه وإطلاعه من حديثه ذلك على خلاف
 ما ذكر . وليس يُصيب الكذاب من الالتذاذ والاستمتاع بكذبه — ولو كذب
 عمره كله — ما يقارب فضلاً عما يوازي ما يدفع إليه — ولو مرة واحدة
 في عمره كله — من همّ الخجل والاستحياء عند افتضاحه واحتقار الناس
 واستصغارهم وتسفيههم وترذيلهم له وقلة ركونهم إليه وثقتهم به ، إن كان ممن
 لنفسه عند نفسه مقدارٌ ولم يكن في غاية الحسنة واللدانة . فإن مثل هذا لا ينبغي
 أن يُعدّ في الناس فضلاً عن أن يكون يُقصد بكلام يُطمع به في صلاحه . ومن
 أجل أن أسباب الفضيحة في هذا المعنى ربما تأخرت كثيراً ما افتتر الجاهل بذلك ،
 إلا أن العاقل ليس يورط نفسه فيما يخاف أو لا يأمن معه الفضيحة ، بل يستظهر
 ويأخذ بالحزم في ذلك

١٢

وأقول : إن الإخبار بما لا حقيقة له نوعان ، فروع منه يقصد به الخبر إلى
 أمر جميل مستحسن يكون له عند تكشّف الخبر عُذراً واضحاً نافعاً للمُخبر ،
 موجباً لأن يسوق ذلك الخبر إليه على ما ساقه إليه وإن لم يكن حقيقة كذلك .
 مثال ذلك أنه لو أن رجلاً علم من ملك ما أنه مزّيع على قتل صاحب له في يوم

١٣

(١) صاحبه دلاً فان ق ف — المدمن على الكذب ق ف — (٢) يسوق ق ف —
 (٣) علم ق ف — (٤) ولا الاستماع ق ف — (٥) صلاح أن يوازي ما يقصد إليه
 ق ف — (٦) الناس له ق ف — (٧-٨) وتهمهم ... فان : سقط ق ف — (٨) ومثل هذا ينبغي
 أن لا يعدّ ق ف — (٩) يكون . سقط ق ف — كلام قطع . في ق ف — (١٠) كثيراً ...
 بذلك . سقط ف — (١١) لا يورط ق ف — صيغة ق ف — (١٢) أمر حليل
 ق ف — له : سقط ل — انكشاف ق ف — (١٣) موجباً لسوق ق ف — ما سقى
 إليه ق — حقيقة لذلك ق ف (ولعل الصواب : وإن لم يكن حقيقة كذلك) — (١٤) (١٥)
 لو : سقط ق ف — من أمر ملك ما دله على قتل صاحبه ق ف

غدير ، وأنه متى انقضى يومٌ غدير ظهر الملك على أمرٍ ما يوجب أن لا يقتل صاحبه
هنا ، فجاء إلى صاحبه وأخبره أنه قد استخفى في منزله كنزاً وأنه يحتاج إلى معاونته
٢ عليه في يوم غدير ، فأخذ به إلى منزله فلم يزل يومه ذلك يعمل به بل يكيد به بالحفر
والبحث عن ذلك الكنز ، حتى إذا انقضى ذلك اليوم وظهر الملك على ما ظهر
عليه أخبره حينئذٍ بالأمر على حقيقته . أقول إن هذا الرجل وإن كان قد أخبر
٦ صاحبه أولاً بما لا حقيقة له فليس في ذلك بمذموم ولا عند تكشف الخبر على
خلاف ما حكاه بمقتض ، إذ كان قد قصد به إلى أمر جميل جليل نافع للمخبر .
فهذا وما أشبهه ونحوه من الإخبار بما لا حقيقة له لا يُعقَّب صاحبه فضيحة ولا مذمة
٩ ولا ندامة بل شُكراً وثناءً جميلاً . وأما النوع الثاني العديم لهذا الغرض ففي
تكتشفه الفضيحة والمذمة . أما الفضيحة فإذا لم يكن على المخبر من ذلك
و ٥٨ ضررٌ بثته ، كرجل حكى لصاحبه أنه عاب بمدينة كذا وكذا حيواناً أو جوهراً
١٢ أو نبأناً من حاله وقصته كذا وكذا ، بما لا حقيقة له ولا يقصد به الكذبون إلا
إلى التعجب منه فقط . وأما المذمة فإذا جلب على المخبر مع ذلك ضرراً ،
كرجل حكى لصاحبه عن ملكٍ ببلدٍ ما شائعة رغبة في قربه وتوقافاً إليه ، وحقق
١٥ في نفسه أنه إن احتمل إليه وسار نحوه نال منه مكان كذا ومرتبة كذا ، وإنما
فعل ذلك لينال شيئاً مما يُخلِّفه ، حتى إذا تعنى صاحبه وتحمّل واجتهد فورد على
ذلك الملك لم يجد شيئاً من ذلك حقيقة ، ووجده حقيقاً مُعذّباً عليه فأتى على

(١) ما : سقط ق ف (٢) هنا : سقط ق ف — إلى صاحبه هذا ق ف —
(٣) ويكيد ق ف — (٤) صاحبه أولاً : سقط ق ف — فليس هو ق ف — (٥) جميل :
سقط ق ف — (٦) ولا ندامة ... جيلاً : سقط ق ف — العديم لهذا الغرض : سقط ق ف —
(٧) الكذابين به ق ف — (٨) إلا ليتصحب الناس به فقط ق ف — فإذا حدث ...
ضرر ق ف — (٩) شائعة رغبة في : سقط ق ف — قرّبه وتوقافاً إليه : سقط ق ف —
(١٠) كذا وكذا ق ف (مرتين) — (١١) ونحوه على نفسه ف ، ولما على نفسه ق

نفسه . على أن الأولى بأن يسمى كاذباً ويُجنب ويحترس منه من كذب لا
لأمر اضطرَّ إليه ولا مطلب عظيم ينال به ؛ فإن من استحسن الكذب وأقدم
عليه لأغراض دتة خبيثة كان أخرى وأولى به عند الأغراض العظيمة الجليلة * ٢

الفصل العاشر

في البخل *

إن هذا العارض ليس يمكننا أن نقول إنه من عوارض الهوى بإطلاق .
وذلك أننا نجد قرماً يدعوهم إلى التمسك والتحفُّظ بما في أيديهم فرطُ خوفهم من
العقر وبعْدُ نظرهم في العواقب وشدة أخذٍ منهم بالحزم في الاستعداد للنكبات
والعوائب ، ونجد آخرين يلدون الإمساك لنفسه لا شيء آخر . ونجد من
الصيَّان الذين لم يستحكم فيهم الرويةُ والمكر من يسخر بما معه لقرنائه من
الصيَّان ونجد منهم من يحل به . فن أجل ذلك ينبغي أن يُقصد إلى مقاومة ما

(١) على أن الأولى : سقط و ف — كذاباً في ف — (٣) الجليلة المطيبة في ف —
(٧) أما وحدنا في ف — والتحفُّظ : سقط ل — إفراط ك — (٨) وبعد فكرهم في ف —
أحزم ل — (٩) وآخرين في ف — في الصيَّان ل — (٩ - ١٠) من الصيَّان ... الفكر :
سقط في ف — (١١) منهم ك : سقط ل في ف — ومن أجل ك

* فإن الكرماني في القول السادس من الباب الأول من كتابه : وقوله في الفصل التاسع في
الكذب قول لا تعلق به فائدة . وكيف لا تكذب النفس وهي في كل أحوالها تابعة هواها ،
طاعة بل مرادها على أي حالة كانت وخالية من علم يغلها عن قول المحال تكون صادقة . وما
ذكره من قسمه وكون أحدها حاراً متحسناً ، فهو كان يعلم مضرة الكذب بالنفس لما أثار
ما أجزره . هذا والصدق الذي هو فضيلة النفس ليس يكلي فيها ، فإن ما هو مضرة للنفس ،
كالبغية التي هي وإن كانت صدقاً فهو معدود ما يكون ظروفاً في معارض ما يكون دماً للغير ، فكيف
الكذب الذي هو الردبة !

* ورد ابتداء هذا الفصل (حتى « الهوى سقط » من ٦٠ إلى ١) في القول السادس
من ابواب الأول من كتاب الكرماني

كان من هذا العارض عن الهوى فقط ، وهو الذي إذا سُئل صاحبه عن السبب
والعلة في إيساكه لم يجد في ذلك حجة بيّنة مقولة نذّي عن عُذر واضح . لكن
يكون جوابه ملزماً مرقعاً متجلبجاً مثبجاً . وقد سألت مرة رجلاً من المُمسكين
عن السبب الداعي له إلى ذلك ، فأجابني بأجوبة من نحو ما ذكرت . وجعلت
أبين له فسادها وأنه ليس بما اعتلّ به شيءٌ يوجب مقداراً ما كان عليه من
الإيساك . وذلك أتى لم أسمه أن يجود من ماله بما بين عليه فضلاً عما يُجحف
به أو يحطه عن مرتبته في غناه ، فكان آخر جوابه أن قال هكذا أحبُّ | وكذا
أشتهى . فأعلته حينئذٍ أنه قد ساد عن حكم العقل إلى الهوى ، إذ كان ما يعتلّ
به ليس بقادح في الحالة العاجلة التي هو عليها ولا في الحزم والوثيقة والنظر في
العاقبة . ^٥ فهذا المقدار من هذا العارض هو الذي ينبغي أن يُصلح ولا يُقار

٥٨ ظ

(٢-١) عن العلة والسبب في فـ — (٣) شحاً : سقط ق ف — (٤) فأجابني إلى ذلك بأجوبة
ق ف — (٦) أن يجود عن رتبة غناه من ماله ق ف — بما بين عنه ق ف — فضلاً عن
أن يجحف به عن رتبة غناه ق ف — (٧) وهكذا اشتهى ق ف — (٨) قد جاز عن
ق ف — (١٠) وهذا ل — من العارض ق ف — أن يصلح أن لا يفارق الهوى وهو ق ف

^٥ وردت هذه الجملة (حتى « ولا عمراء من ٦١ من ٢) فيها التيسر الكريماني من قول الرازي
في هذا الفصل . وقال الكريماني ردّاً على كلام الرازي : منها قسمته البطل إلى ما منه من
أحكام الهوى وإلى ما منه من أحكام العقل ، وذلك محال . فإن تضط النفس بماها والبطل به
والشح عليه ليس إلا لا يوجه هواها من التمول وطلب الاستكثار لديها وجسها ، كتمويل
الفار والنمل والحماش وأمثالها ، لا لذاتها . ومنها تصوّره أن ما تضط به النفس للحوادث والأمن
من الفقر والسكران هو الذي يوجه العقل لعود المصيبة على الذات ، وذلك محال باطل . فإن من
المعوم أن المدح والثناء والحق لا يمدح النفس لمدح طيبة وعلة من حدها لا لمدح بلايا وأعمال
نفسية عنها ، وأنه لو كان ما كان لمدح ما يمدح عن الذات من علة نسيابة لسكات لا تدخر
ولسكات تعطى وتنفق في وجوه البر والصالح الدينية المائدة عنها على الذات ، ولا تحاف الفقر
كما لا يحاف دو ديانة واعتقاد إلهي الموت ولا الفقر ولا يزال بما يصيب حده من مكروه ،
كتمراط وفياتعورس وأمثالها في ردها من القدماء ، وكلي من أبي طالب وصي بني رمة
الذين صلوات الله عليه الذي كان في صومه محتاجاً إلى ما يطر عليه ، فكان له ولن في داره

الهوى عليه ، وهو البخل بما لا يؤثر في الحالة الحاضرة انحطاطاً ولا فيما يرام
بلوغه فيما بعد بالمال ضعفاً ولا بجزاً . فأما من كان له عُذرٌ بين واضح من أحد
هذين البابين أو من كليهما فليس ما عرض له من الإمساك عن الهوى بل عن
العقل والروية ، ولا ينبغي أن يزال عنه بل يزيد ويثبت عليه . وليس كل
مُسْك يسوغ له أن يخرج بالباب الثاني من هذين البابين ، وذلك أن من كان
من الناس آيساً من أن يبلغ إمساكه رتبة أعلى وأجل من التي هو فيها — كمن
كان في أواخر عمره أو في أقصى المراتب التي يمكن أن يبلغها مثله — فليس
لاحتجاجة بالباب الثاني من هذين البابين وجهٌ بته

الفصل الحادي عشر

في دفع الفضل الضار من الفكر والمهم

إن هذين العارضين وإن كانا عَرَضَيْنِ عقليين فإن فرطهما مع ما يجلب من

(٤) بل يثبت عليه ق ف — (٨) التة ق ف — (١٠) الفضل الضار من : سقط ل ك
(راجع من ١٧ س ٣) ، في قصد الضار من الفكر والمهم ق ف — (١١) هذين العارضين
ق ف — لإفراطهما ك

أفراس أروسة يعطر عليها ، فجاءه السكين والبيم وتعرّضا للزوال مات فاره فدفع الكل إليهما
ولم يبال بمجوعه وجوع من في داره طلباً لإصلاح ذاته بالإفاضة والإمام والصدقة والدل ، وأبى
ذو القاري الذي لا يبيت معه في داره ما يفصل عنه لقله ماله ثم مات ثم الموت ، وأمثالها من
التأخرين . وكيف يكون من الحل ما يكون محمداً ولا يوصف به ملك مقرب ولا نبي مرسل
ولا وصي مفضل ولا إمام موكل ولا عالم مكمل ؟ كلا ومها تفويضه الأمر فيها وكله إلى النص
من مقاومة هوائها في ذلك إلى كفايتها مدتها ، وهل التضييق بالقياس والناس بها إلا ذات النص
انتي لا تهوى ولا تحار إلا ذلك طلباً لاستدامة الدات والقاء الطبعي ؟

* ورد اعتناء هذا الفصل (حق « وتهوى » من ٦٢ س ٨) في القول السادس من الباب الأول
من كتاب الكرمانى . وقال الكرمانى بعد تقديمه لكلام الرارى : من المعلوم أن النص إذا لم
تفكر ولم تهتم بمصالح ذاتها من جهة باعت من طرحها ولم تقلل من فتورعت على ما يصلح حسمها
هلك وبطلت كأنفس أنواع الحيوان

الآلم والأذى ليس هو — في إبعادنا عن مطالبنا وقطينا دونها — بدون تقصيرهما
 عما ذكرنا قبل حيث ذكرنا إفراط فعل النفس الناطقة . ولذلك ينبغي أن يكون
 العاقل يريح الجسد مهما وأن ينيله من اللهو والسرور واللذة بقدر ما يبلغ له
 ما يصلحه ويحفظ عليه صحته لئلا يخور وينهد وينك ويقطع بنا دون قصدنا .
 ومن أجل اختلاف طبائع الناس وعاداتهم تختلف مقادير احتمال الفكر والهم
 فيهم ، فبعض يحتمل الكثير منهما من غير أن يُضِرَّ ذلك به ، وبعض لا يحتمل .
 فينبغي أن يتفقد ذلك ويتدارك قبل أن يعظم وأن يتدرج إلى الازدياد منه
 ما أمكن ، فإن العادة تُعين على ذلك وتقوى عليه . وبالجمله فإنه ينبغي أن يكون
 نبينا وإصابتنا من اللهو والسرور واللذة لا أنها لها لنفسها ، بل لكي تتجدد وتقوى
 به على العدو في فكرنا وهمتنا اللذين بهما نبلغ مطالبنا . فإنه كما أن قصد الرجل
 السائر في إغلاف دابته ليس إلى أن ينيلها لذتها بل إلى أن | يقوِّمها على بلوغ
 مكانه ومستقره ، فكذلك ينبغي أن يكون حالنا في الاشتغال بمصالح أجسادنا .
 فإنه إذا فعلنا ذلك وقدرناه هذا التقدير بلغنا مطالبنا في أسرع الأوقات التي يمكن
 في مثلها بلوغها ، ولم تكن كالذي أهلك راحته قبل بلوغه أرضه التي يؤمها بالغمل
 عليها والخرق بها ، ولا كالذي شغل يأسانها وإخصابها حتى فاته الوقت الذي
 كان ينبغي أن يكون قد وصل فيه إلى موضعه ومستقره . وسأني في ذلك بمثل
 آخر ، أقول : لو أن رجلاً أحب علم الفلسفة وآثرها حتى جعلها همه وشغله

و ٥٩

١٢

١٥

(١ - ٢) ليس ... الناطقة : غير محمود ق — هو : سقط ك — (٢ - ٣) يكون العاقل :
 سقط ق ف — (٤) وينك : سقط ك ق ف — (٥) تختلف ق ف — (٦) الكثير منها ل
 ق ف — (٧) يتفقد ذلك و : سقط ق ف — (٨) لاها اعصا اعني الامدان ق ف —
 (٩ - ١٠) وتقوى به القدر ق ف — مطلبنا ق ف — (١١) ليس أن ق ف —
 بل لكي ق ف — (١٢) في الاستعمال لمصالح ق ف — (١٣) إذا ق ف —
 (١٤) التي أمها ق ف — (١٥ - ١٦) ولا كالذي ... مغره : سقط ق ف —
 (١٧) أقول لو : سقط ق ف — واشغل ق ف

- بها فكره ، ثم رام أن يبلغ منها ما بلغ سقراطيس وفلاطن وأرسطاطاليس
وثوفرستس وأوديمس وخروسيش وثامسطيس واسكندروس في مدة سنة
مثلاً ، فأدام الفكر والنظر وأقل الغذاء والراحة — وما يتبع ذلك ضرورة ٢
دوام السهر — ، أقول إن هذا الرجل يقع إلى الوسواس والمالنخوليا وإلى
الديق والذبول قبل مضي تمام هذه المدة وقبل أن يقارب هؤلاء الذين ذكرناهم .
وأقول لو أن رجلاً آخر أحب أيضاً استكمال علم الفلسفة على أنه إنما ينظر فيها ٦
في الوقت بعد الوقت إذا فرغ من أشغاله ومل من لذاته وشهوته ، فإذا عرض
له أدنى شغل أو تحركات فيه أدنى شهوة ترك النظر وعاد فيها كان فيه أولاً ،
أقول إن هذا الرجل لا يستكمل علم الفلسفة في عمره ولا يقارب ذلك ولا ٨
يدانيه . فقد عديم هذان الرجلان مطلوبهما ، أحدهما من جهة الإفراط والآخر
من جهة التقصير . ومن أجل ذلك ينبغي أن نعتدل في فكرنا وهو ما التي نروم
بها بلوغ مطالبنا لنلغها ولا نعدمها من قبل تقصير أو إفراط ١٢

الفصل الثاني عشر

في دفع النغم

- إن الهوى إذا تصور بالعقل فقد الموافق المحبوب عرض فيه النغم . ونحتاج ١٥
في بيان أن النغم عرض عقلي أو هوائي إلى كلام فيه فصل طول ودقة .

(١) وفلاطن ق ف — (٢) وأوديمس ... واسكندروس : سقط ق ف — (٣) فأدام

ل — والراحة ودوام السهر ق ف — (٤) يقع ق ق ف — (٥) تمام : سقط ق ف — (٦)

وأقول لو أن : سقط ق ف — ورجل آخر يحب علم الفلسفة واستكماله إلا أنه ينظر في

المواقب وبعد الوقت ق ف — (٧) لذته وشهوته ق ف — (٨) الرجل : سقط ل — في عمره :

سقط ق ف — (٩) بروم : سقط ل — (١٠) مطلوبها لنلغها ولا نعدمها ق ف — ولا

إفراط ق ف — (١١) بيان ذلك أن ق ف — إلى كلام ... دقة : سقط ق ف

وقد ضمنا في أول هذا الكتاب أن لا تتعلق فيه من الكلام إلا بما لا بد منه
في غرضه الذي أجريناه إليه ، ومن قبل ذلك تتجاوز الكلام في هذا المعنى
ونصير إلى ما هو المقصود المطلوب بكتابتنا هذا . على أنه قد يمكن من كان به
أدنى مسكة من علم الفلسفة أن | يستنبط ويستخرج هذا المعنى من الرسم الذي
رسمنا به النعم في أول هذا الكلام ، إلا أننا نحن ندع ذلك وتجاوزة إلى ما
هو المطلوب بهذا الكتاب

فأقول : إنه * لما كان النعم يكدر الفكر والعقل ويؤذي النفس والجسد
حق لنا أن نحتال لصرفه ودفعه أو التقليل منه والتضييف له ما أمكن . وذلك
يكون من وجهين ، أحدهما بالاحتباس من قبل حدوثه لتلا يحدث أو يكون
ما يحدث أقل ما يمكن ، والآخر دفع ما قد حدث وتفيه إما كله وإما أكثر

(١) وقد ذكرنا في أول الكتاب ق ف — (٢) في العرض ق ف — أجزينا به إليه
ق ف — (٨) والتقليل ق ف — (٩) من حين ق ف — يكون ما حدث من ق ف —
(١٠) دفع ما حدث من ق ف

* هاها استأنف ما اتخذه الكرماني من هذا الفصل وتصل روايته إلى س ٦٥ س ٩
(« عند قلدها ») . وقال الكرماني ردآ على الرازي : وقوله في الفصل الثاني عشر في دفع
النعم « إن الأكثر غماً من كانت محبوباته وملسكاته أكثر ، والأقل غماً من كانت محبوباته
ومقتبباته أقل ، ومحبب أكثرها وقتها عند قلدها إما ما يكون منه » وإن كان صحيحاً وحققاً صريحاً
طبع مما يمنع أو يكون طأ روحانياً ، بمجرد قوله بناءً للنفس على قطع مواد الهوسم والهوسم
عنها بالامتناع عن الجمع والتمول ، مع العلم بصحها عن مخالفة ذاتها فيما تهواه وثقة إمكانها الإمساك
من استحسان ما غطه واستصواب ما تأبى وتندره ، كالسكران الذي لا يفعل إلا ما يريد . ولا
ينحس إلا ما يغله عبر معكر فيها يفيه صله ، مع البقي بأها لو ملكك الشرق نارعتها ذاتها
إلى أن تملك المغرب على ما تقدم من القول على مثله . وإنما يكون طأ روحانياً ما كان فاعلاً
في ذات النفس ما يصير به قالية للذم تاركة ما يوحه هواها من الأمور المخالفة لأوامر الله في
ماسك دبه على ما يبه كما وعدنا في صدر الكتاب . وما نصير غماً ملكاتها ومحوباتها ما
حافظت على إقامة ماسك الدين وسبته وحصلتها فطاً تدور عليه في أعمالها وأعمالها ، فيكون لها
آلة في إصلاح ذاتها وعهارة آخرتها

ما يمكن منه والتقدم بالتحفظ لئلا يحدث أو ليقبل أو يضعف ما يحدث منه ،
وذلك يكون بتأمل هذه المعاني التي أنا ذاكرها

- أقول : إنه لما كانت المادة التي منها تتولد الغيوم إنما هي فقد المحبوبات ،
ولم يمكن أن لا تفقد هذه المحبوبات لتداول الناس لها وكرور الكون والفساد
عليها ، وجب أن يكون أكثر الناس وأشدّهم غمّاً من كانت محبوباته أكثر
عدداً وكان لها أشدّ حُماً ، وأقلّ اللبس غمّاً من كانت حاله بالضدّ من ذلك . فقد
ينبغي إداً للعاقل أن يقطع موادّ الغيوم عنه بالاستقلال من الأشياء التي يجلب
فقدّها غمّاً ، ولا يفتّر وينخدع بما معها — مادامت موجودة — من
الحلاوة ، بل يتذكر ويتصور المرارة المتجرّعة عند فقدّها

- فإن قال قائل إن من توفي اتخذ المحبوبات واقتناءها خوفاً من الغم عند
فقدّها فقد استعجل غمّاً ، قيل له إنه وإن كان هذا المتوفّي المحترس قد استعجل
غمّاً فليس ما استعجله بمساو لما خاف الوقوع فيه منه . وذلك أنه ليس اغتنام
من لا ولد له كإغتمام من أصيب بولده — هذا إن كان الرجل ممن يغتم بأن
لا يكون له ولد فضلاً عن غيره ممن لا يبال ولا يعبأ بذلك ولا يغتم له بته —
ولا غمّ من لا معشوق له كغمّ من فقد معشوقه . وقد حكى عن بعض
العلافة أنه قيل له لو اتخذت ولداً . فقال إنني من السعي في إصلاح جسد
هذا ونفسي هذه في مؤن وغموم لا قوام لي بها ، فكيف أضمّ وأقرن إليها
مثلاً ؟ وسمعت امرأة عاقلة تقول إنها عاينت يوماً امرأة شديدة التحرق على

(٢) وذلك ك : سقط ل ق ف — ذاكرها ان شاء الله ق ف — (٣) تولد الغم ق ف
انما هوك — المحبوب ق ف — (٦) وهو لها ك — (٧) إداً : سقط ق ف — (٨) ولا
يجمع ويغرق ق ف ، ولا يجمع ك — (٩) تذكر و : سقط ق ف — وتخرعها عند
ق ف — (١٠) توفي ق ف — (١١ - ١٢) قبل ... غمّاً . قلنا ق ف — عدوى ما
ق ف — (١٤) ولا يرتفع بذلك ولا يتم له — مة : سقط ق ف — (١٦) من انشغل ق ف
ف — (١٧) نفس هذه وحدي هذا ق ف — وكيف ق ف — (١٨) إنها : سقط ق ف

- ولديها أصيبت به وأنها توقفت الدوام زوجها خوفاً من أن تُرزق ولداً تُبلى فيه بمثل بلائها . ومن أجل أن وجود المحبوب | موافقٌ ملاءمٌ للطبيعة وفقدته ١٠
مخالفٌ مسافر لها صارت نُحسُّ من ألم فقد المحبوب ما لا تُحسُّ من لذة وجوده . ١١
ولذلك صار الإنسان يكون صحيحاً مدةً طويلةً فلا يُحسُّ لصحته بلذة ، فإن اعتلَّ بعض أعضائه أحسَّ على المكان فيه بألم شديد . وكذلك تصير المحبوبات كلها ١٢
عند الإنسان — إذا وجدها أو طالت صُحبها له — في سقوط لذة وجودها عنه ما دامت موحودة له وحصول شدة ألم فقدتها عليه إذا فقدتها . ومن أجل هذا لو أن رجلاً استمتع دهرًا طويلاً بأهلٍ وولَدٍ نفيس ثم بُلى بفقدتهما لأحسَّ ١٣
من التألم بذلك في يوم واحد وساعة واحدة ما يُفضل ويأتي على لذة إمتاعه كان بهما . وذلك أن الطبيعة تحسب وتمدُّ ذلك الاستمتاع الطويل كله حقاً واجباً لها ، بل تُعده دون حقها . وذلك أنها لا تحلو في تلك الحالة أيضاً من استقلال ١٤
ما هي فيه وحُبِّ الزيادة منه دائماً بلا نهاية حُناً منها للذة واشتياقاً إليها . وإذا كان الأمر على هذا — أعني أن يكون التلذُّذ والاستمتاع بالمحبوبات في حال ١٥
وجودها مُقوّزاً مُنطليماً مستقلاً مُمقلاً ، والحزنُ والتعرقُ والتلظى عند فقدتها متيناً مستكثراً مؤلماً مُتلفاً — فما الرأي إلا طرحها بثةً أو الاستقلال عنها لتعدم أو تقلَّ عواقبها الرديئة الجالبة للغموم المؤذية المُصلية . فهذه أعلى ١٦
المراتب في هذا الباب وأحسها لمواد الغموم . ويتلوه في ذلك أن يتمثل الرجل ويتصور فقد محبوباته ويُقيمها في نفسه ووجهه ويعلم أنها ليس مما يمكن ١٨

(٢) بلائها ذلك ق ف — المحبوبات ق ف — (٣ + ٢) وفقدته صار لها ق ف — (٤) يكون : سقطال — لذة ق ف — (٥) منه أنا شديداً ق ف — ملذذ ق ف — (٦) من أجل ق ف — (١١) من الاستقلال لاق ق ف — (١٢ + ١٣) إليها ... والاستمتاع : سقط ق ف — في المحبوبات ق ف — (١٥) متيناً : سقط ق ف — مفعول — (١٦) لصبة ق ف — (١٨) ليست ق ف

أن تبقى وتدوم بحالها ، ولا يحلو من تذكر ذلك منها وإخطار ذلك بباله فيها
وتصحيح العزم وشدة الجَلَد متى حدث ذلك بها . فإن ذلك تمرسٌ وتدرجٌ
ورياضة وتقوية للنفس على قلة الجزع عند حدوث المصائب ، لِقَلَّة ما كان من
اعتياده وثيقته وركونه إلى بقاء محبوباته في حال وجودها وليكثرة ما مثل
للنفس وعودها وآنسها بتصور المصائب قبل حدوثها . وفي مثل هذا المعنى
يقول الشاعر

٦

بصور ذو الحزم في نفسه مصائبه قسّل أن تنزلا
فإن زلت بفتنة لم تُرْعِه لما كان في نفسه مثلاً
رأى الأمر يُفضى إلى آخرٍ فصيرَ آخره أولاً |

٦٠ ظ

فإن كان هذا الإنسان في غابة الفشالة ومفرط الميل مع الهوى واللذة
ولا يثق من نفسه باستعمال شيء من هذين البابين فليس إلا أن يحتال أن ينفرد
من محبوباته بواحدة يزلها منزلة ما لا بد منه وما ليس غيره ، بل يقرن إليها
ويتخذ منها ما يوب — أو يقارب أن ينوب — عن مفقود إن فقد منها ،
فإيه بهذا الوحه يمكن أن لا يفرط حزنه واعتنامه بأي واحدٍ فقد منها . فهذه
جملة ما يحترس به من كون النعم ووقوعه . فأما ما يدفع به أو يقتل منه إذا كان
ورقع فإنما قائلون فيه منذ الآن

فقول : إن العاقل إذا تعقد ونظر فيما يعتوره الكون والصادق من هذا العالم
ورأى أن عنصرها عنصرٌ مستحيل متعلّق سبيل لا ثبات لشيء منه ولا دوام له

١٨

(٢) العزم على شدة الجَلَد ق ف — (٣) على قوة ق ف — (٤) اعتياده وركونه
وثيقته ق ف — (٥) وآنسها : سقط ق ف — (٦) يحول بصهم ق ف — (٧) يثقل دو
ق ف — (٨) هذا : سقط ق ف — الفشالة ق ، البالة ف — (٩) شيء من هذه
فليس ق ف — يحتال التفرد من ق ف — (١٠) منها ما يقارب أو ينوب عن ق ف —
(١١) واعتنمه . . . منها : سقط ق ف — (١٢) فاما ما ذكرناه ما يدفع به ق ف —
(١٣) في بين الكون ق ف — (١٤) أن عنصره مستحيل متعلّق ق ف

بالشخصية ، بل كلها زائل دائر مستحيل فاسد مضحل : فلا ينبغي أن يستكثر
ويستعظم ويستعظم ما سلب منه وفُجِعَ به منها ، بل يجب عليه أن يعدَّ مدَّةَ بقائها
له فضلاً . وما استمتع به من ذلك ربحاً ، إذ كان فاقوها وزوالها كاناً لا محالة ،
ولا يعظم ويكبر ذلك عليه وقت كونه إذ كان شيئاً لا بدَّ أن يعرض فيها .
فإنه متى أحبَّ دوامَ بقائها فقد رام ما لا يمكن وجوده لها ، ومن أحبَّ ما
لا يمكن وجوده كان جالباً بذلك النعم إلى نفسه وماتلاً عن عقله إلى هواه .
وأيضاً فإنَّ فقدَ الأشياء التي ليست بأضرارية في بقاء الحياة ليس بدوم له النعم
بها والحزنُ عليها ، لكن يسرع منها البديلُ وعنها النائبُ ويعقب ذلك السلوةُ
عنها والنسيانُ لها ، فترجع العيشةُ وتعود الحالةُ إلى ما كانت عليه قبل المصيبة .
فكم رأينا من أُصيبَ بعظيم المصائب وفادحها راجعاً إلى ما لم يزل عليه قبل
مصابه ملتزماً بعيشه مقتبطاً بحاله . فلذلك ينبغي للدافل أن يذكر النفس في حال
المصيبة بما تووَّل وترجع إليه من هذه الحالة ويعرضه عليها ويشوقها إليه
ويجلب ما يشغل ويلهي أكثر ما يمكن لتيسير الخروج منها إلى هذه الحالة .
وأيضاً فإنَّ تذكُّره كثرة المشاركين له في المصائب وأنه لا يكاد يمرَّى منها أحدهُ
وتذكُّر حالاتهم بعدُ وأبوابِ سلواتهم وحالاته وسلواته نفسه عن مصائب —
إن كانت تقدَّمت له — بما يخفف ويسكن من عادة النعم . وأيضاً فإنه إن كان
أكثرُ الناس وأشدُّهم غمًّا من كانت محبوباته أكثر عدداً وكان لها أشدُّ حُماً

(١) بالحقيقة بل ق ف — بل كل منها ق ف — دائر متحل مضحل ق ف — يسمى له ق
ف — (٢) استمتع وملكه منها ربحاً ق ف — وزوالها قبل ذلك ممكناً ولا يعظم ق ف —
(٣) ذلك شيئاً لا بد منه ان ق ف — (٤) فاه من ق ف — (٥) له : سقط ق ف —
(٦) وعنها النائب : سقط ق ف — (٧) فكم قد رأينا ق ف — فادح راجعاً ق ف —
(٨) متلداً ق ف — فكذلك (٩) ويشوقها اليه ق ف — (١٠) ماكثر ق ف —
منها : سقط ق ف — (١١) ويكبر من ق ف —

هياه ليس من واحد يفقد منها إلا وفقد من العم على مقداره ، بل يُريح نفسه من هم دائم وخوف عليه متظر . ويحدث له وجرة وجلد على ما يحدث منها بعد ، فقد جرّ فقدّها نعماً وإن كان الهوى لذلك كارهاً ، فاكسب راحة وإن كان متذوّقها مرّاً . وفي مثل هذه المعاني يقول الشاعر

- لعمري كنس كسنا فقدناك سيّداً وكهأ له طال التحزن والهلع
لقد حرّ نعماً فقدنا لك أنسا أعيانا على كل الرزايا من الجرّع
- فأما ما يعتصم به المؤثر لا يتابع ما يدعوّه إليه عقله وتجنّب ما يدعوّه إليه هواه ، التأمّ الملكة والضابط لنفسه من الغم فواحدة ، وهي أن العاقل الكامل لا يختار المقام على حالة تضرّه ، ومن أجل ذلك يبادر إلى النظر في سبب الغم الوارد عليه . وإن كان ممّا يمكن دفعه وإزالته جعل بدل الغم فكرياً في الخيلة لدفع ذلك السبب وإزالته ، وإن كان ممّا لا يمكن ذلك فيه أخذ على المكان في التلهّي عنه والتناسي له وعمل في محوّه عن فكره وإخراجه عن نفسه . وذلك أن الذي يدعوّه إلى المقام على الغم في هذه الحالة الهوى لا العقل ، إذ العقل لا يدعو إلا إلى ما حجب نعماً عاجلاً وآجلاً ، وكان الغم ممّا لا درك فيه بشة ولا عائدة منه بل فيه ضرر عاجل يؤدي إلى ضرر آجل فضلاً عن أن يكون نافعاً . وهو — أعني الرجل العاقل الكامل — لا يتبع إلا ما دعاه إليه العقل ولا يُقيم إلا على ما أطلق له المقام عليه لسبب وعذر واضح ، ولا يتبع الهوى ولا يتقاده ولا يقاربه على خلاف ذلك

١٨

(١) ليس واحد ق ف — منها شيء الا ق ف — مقداره بأن تزع عنه من المهمّ الدائم والخوف المتظر ق ف — (٢ ١) ويحدث ... الجرّع : سقط ق ف — (٣) وجره : عقله الرابع عن ما يدعوّه إليه هواه ق ف — (٤) الضابط ق ف — (٥) الغم : سقط ل — (٦) وإن ق ف — (٧) لا يمكن دفعه استدلال - ق المكان ق ف — (٨) عنه : سقط ل — (٩) مة : سقط ق ف — منه من عاجل يؤدي إلى ضرر ق ف — (١٠) نافعاً والعاقل الكامل ق ف — (١١) بسبب ل - (١٢) يتقاده ل ق ف — ولا يقاربه على خلاف ذلك : ولا يؤثره ق ف

الفصل الثالث عشر

في الشره *

إن الشره والنهم من العوارض الرديئة العائدة من تعدد بالألم والمضرة .
 وذلك أنه ليس إنما يجلب على الإنسان امتناعاً للناس له واسترداهم إياه
 فقط ، لكن يطرحه مع ذلك في سوء الهضم ، ومن سوء الهضم إلى ضروب من
 الأمراض الرديئة جداً . ويتولد عن قوة النفس الشهوانية ، | وإذا انضم إليها
 وساعدها غمى النفس الناطقة الذي هو قلة الحياء كان مع ذلك ظاهراً مكشوفاً .
 وهو أيضاً ضرب من اتباع الهوى يدعو إليه ويحمل عليه تصور استلذاذ طعم
 المتطعم . ولقد بلغني أن رجلاً من أهل الشره أكل يوماً على ضروب من الطعام
 بنهم وشره شديد . حتى إذا تصنع وتملاً منها لم يمكنه معه تناول شيء بته ،
 فأخذ يكي فسل عن سبب بكانه . فقال إن ذلك لأنه — زعم — لا يقدر على
 أكل شيء مما هو بين يديه . وقد كان رجل بمدينة السلام يأكل معي من رطب
 كثير كان بين أيديها ، فأمكنني بعد تناولي منه مقداراً معتدلاً ، وأمن هو حتى
 قارب أن يأتي على جميعه . فسألته بعد امتلائه منه وإمساكه عنه — وذلك أنني
 رأيته محمداً نحو ما رُفع من بين أيدينا منه — هل انتهت نفسه وسكنت شهوته ؟
 فقال ما كنت أحب إلا أن أكون بحالتي الأولى ويكون هذا الطبق إنما قدم
 إلينا الآن . فقلت له فإذا كان ألم حسّ الاشتها ومضضه لم يسقط عنك

(٢) في دفع الشره في ف — (٣) الثالثة بعدل — (٤) إما . سقط في ف —
 انضماماً له واستردالاً له في ف — (٧) مكتوماً سقط في ف — (١٠) شديد : سقط ل
 يمكنه تناول شيء فأخذ ل — (١١) إن ذلك لحال أنه لا يقدر في ف — (١٢) معي
 رطباً كثيراً في ف — (١٣) فأمكنني أنا في ف — (١٥) نحو ما على في ف —
 نفسك ... شهوتك قال في ف — (١٦) وأن يكون هدا في ف — (١٧) (١٦٧-١٦٨) فقلت
 له ... المعتد : سقط في ف

- ولا في هذه الحال فما كان الصواب إلا الإمساك قبل التملّي لترخّ النفس بما أنت فيه الآن من الثقل والتكدّد بالتملّي ، وما لا تأمن أن تصير إليه من سوء الهضم الذي يجلب عليك من الأمراض ما يكون تألّمك به أكثر من التذاذك بما تناولته أضعافاً كثيرة . فرأيتُ قد فهم معنى هذا الكلام وجمّع فيه وبلغ إليه . ولمرى إن هذا الكلام ونحوه يُفني من لم يكن مرتاضاً بالرياضات الفلسفية أكثر مما يُفني الحجج المبنية على الأصول الفلسفية . وذلك أن المتقدم أن النفس الشهوانية إنما قرنت إلى الناطقة لتال هذا الجسد — الذي هو للنفس الناطقة بمنزلة أداة وآلة — ما يبقى به مدة اكتساب النفس الناطقة المعرفة بهذا العالم ، يقيم النفس الشهوانية ويمنعها من الإصابة من الغذاء فوق الكفاف . إذ كان يرى أن الغرض والقصد بالاعتناء في الخلقة ليس للتذاذ بل للقاء الذي لا يمكن أن يكون إلا به . وذلك كما حكى عن بعض الفلاسفة أنه كان يأكل مع بعض الأحداث ممن لا رياضة له ، فاستقلّ ذلك الحدث أكلَ الفيلسوف وجعل يتعجب منه ، | وقال له في بعض كلامه لو كان زردى من الغذاء مثل زردك لم أبال أن لا أعيش . فقال له الفيلسوف أجل يا بُنيّ ، أنا آكل لأبقى وأنت إنما تريد أن تبقى لتأكل . وأما من لا يرى أن عليه من التملّي والاستكثار من الغذاء بأساً في مذهبه ورأيه فإيما يدعى أن يدفع عن ذلك بالكلام في الموازنة للذة المصابة من ذلك الألم المُعقّب لها كما ذكرنا قبيل . ونقول أيضاً : إنه إذا كان انقطاع العلم المستلذ عن المتعظم مما لا بدّ

(٧) من اسفل ل (٦-٧) وذلك ... الشهوانية : ولمرى ان النفس الشهوانية ق ف — قرنت إلى النفس الناطقة ق ف (٨) المعرفة بهذا العلم ق ، المعرفة بهذا العلم ف — (١٠) بالاعتناء ، صحاح : للاعتناء ل ، الاعتناء ق ف — ليس التكدّد ق ف — (١١) أن يكون شيئاً إلا به ق ف — ولذلك حكى عن ص ق ف — (١٢) الحدث . سقط ل — (١٣) ذلك الفيلسوف ل — له : سقط ق ف — (١٦) والاستكثار : سقط ق ف — أن يدع ذلك ق ف

فيه فقد ينبغي للعقل أن يقدم ذلك قبل الحال التي لا يأمن معها عاقبة رديته .
 وذلك أنه إن لم يفعل ذلك خيراً ولم يريح . أما خسرانه فتعريض النفس للألم
 والسقم ، وأما أنه لم يريح فلأن مَصَّص انقطاع لذة المتطعم عنه قائمٌ على حال ،
 فتي انحرف عن هذا أو مال إلى ضده فليعلم أنه قد ترك عقله لهواه . وأيضاً
 * فإن للشرة والسهم ضراوة واستكلاًباً شديداً ، ومتى أهمل وأمرح قوَى ذلك
 ١ منه وعسرَ نزوع النفس عنه . ومتى رُدع وقُمع وهن وذُل وصعف على الآثام
 حتى يُعقد التَّه . قال الشاعر
 وعادة الجوع فأعلم عَصَمَةٌ وغنى وقد تزيدك حُوعاً عادةُ الشَّيْع

الفصل الرابع عشر

في السكر

إن إدمان السكر وموانرته أحد الموارض الرديئة المؤذية بصاحبها إلى
 ١٢ المهالك والبلايا والأسقام الجمة . وذلك أن الحُرْط في السكر مُشْرِفٌ في وقته
 على السكته والاحتراق وعلى امتلاء بطن القلب الجالب للموت فجأة وعلى
 انفجار الشرايين التي في الدماغ وعلى التردى والسقوط في الأغوار والآبار ، ومن
 ١٥ بعدُ على الحمىات الحارة والأورام الدموية والصفراوية في الأحشاء والأعضاء
 الرئيسية وعلى الرعشة والعالج لا سيما إن كان ضعيف النصب . هذا إلى سائر
 ما يجلب على صاحبه من فقد العقل وهناك اليتَر وإطهار السير والقعود به

(٣) أنه : سقط ق ف — القدة للنظم ق ف — (٤) ومال ل — (٥) فتى ق ف —
 (٦) مـ : سقط ل — ومتى مع وردع ق ف — وهي كـ — ودبل : سقط ل —
 (٧-٨) قال ... شمع : سقط ق ف كـ — (٩) في السكر وعواقبه ق ف — (١٠) إحدى
 ق ف — لصاحبها ق ف — (١١) في وقته ذاك ق — (١٢) والاختناق . سقط ق ف —
 الموت ل — (١٣) وإما من بعد ق ف — (١٤) الحادة ق ف — (١٥) - (١٦) إلى ما
 يجلب من فقد ق ف

* وردت هذه الجملة (حتى « النة » س ٧) بما اتبته الكرمانى من هذا الفصل

- عن إدراك جلّ المطالب الدينيّة والدينيّة : حتى إنه لا يكاد يتعلّق منها بمأمول
ولا يبلغ منها خطوة ، بل لا يزال منها منحطاً متسفلًا . وفي مثله يقول الشاعر |
٦٢ ظ متى تدرك الخيرات أو تستطيعها ولو كانت الخيرات منك على شير
إذا بت سكراناً وأصبحت مثقلًا خمرًا وعاودت الشراب مع الطهر
وبالجملة فإن الشراب من أعظم موادّ الهوى وأعظم آفات العقل ، وذلك أنه
يقوّي النفسين — أعني الشهوانية والنفسية — ويشحذ قواهما حتى يطالباه
بالمبادرة إلى ما يُحبّاهنّ مطالبة قويّة حثيثة ، ويوهن النفس الناطقة ويبدّد قواها
حتى لا تكاد تستقصي الفكر والروية بل تُسرّع العزيمة وتُطلق الأفعال قبل
إحكام الصريمة ، ويسهل ويسهل انقيادها للنفس الشهوانية حتى لا تكاد
تُمانعها ولا تتأني عليها ، وهذه مفارقة الطلق والدخول في الهيمية . * ومن أجل
ذلك ينبغي للعاقل أن يتوقّاه ويُحلّله هذا المحلّ وينزله هذه المنزلة ويَحذّره حذرًا
من يروم سلب أفضل عقده وأنفسها . فإن نال منه شيئاً ما قضى حال كُفّ الفكر
والهم له وغموطهما إتياء ، وعلى أن لا يكون قصده وغرضه فيه إثارة اللذة
واتباعها في مطلوباتها ، بل دفع الفضل منها والسرف فيهما الذي لا يؤمن معه
سوء الحال وفساد المزاج . وينبغي أن يتذكّر في هذا الموضع وأمثاله ما يتناه في

(٢) منها : سقط ق ف — معلال ، متعلّق ق ف — وفي هذا المعنى يقول ق ف —
(٣) متى تل ق ف — على فرق ق ف — (٥) موادّ المهم — (٦) أعني بنك ق ف —
(٧) لوبة : سقط ق ف — (٩) قبل إحكّمها ق ف — ويسهل : سقط ل —
(١٠) ولا تأني عليها ق ف — (١١) يتوقّاه و : سقط ق ف ك — ويحذّره كما يحذّره —
(١٢) أحل عقده وأرضها ق ف — أحل ما عده وأرضه ق ف — وإن نال منه غرضه ق ف —
(١٢-١٣) ففي ... إياه : سقط ق ف — كُفّ ، صحفنا : كُفّ ل ، تحمط
من ك — وغموطها ك — على أن ك — اثبات اللذة ق ف — (١٤) في مطلوباته
ق ف ، ومطلوباتها — منها ... فيها ، صحفنا : منها ... فيها ل ك ق ف —
(١٥) يذكر ق ف — في هذه المواضع وأمثالها ك

* استأنفت هنا الرواية في ك وهي تصل إلى انتهاء الفصل

باب قمع الهوى ، ويتصور تلك الجمّل والجوامع والأصول ثلثاً يحتاج إلى إعادة
 ذكرها وتكريرها ، ولا سيما قولنا إنّ الإدمان والمثارة على اللذات يسقط
 ٢ الالتذاذ بها ويجعلها بمنزلة الشيء الاضطرابي في بقاء الحياة ، فإنّ هذا المعنى يكاد
 أن يكون في لذة السكر أو كدّ منه في سائر اللذات . وذلك أنّ السكر يصير بحالة
 لا يرى العيش إلاّ مع السكر ، وتكون حالة صحوه عنه كحالة من قد لزمته
 ٦ هموم اضطرابية . وأيضاً فإنّ ضراوة السكر ليست بدون ضراوة الشرّة بل
 أكثر منه كثيراً ، وبحسب ذلك ينبغي أن تكون مرعة تلاحقه وشدة الزم
 والمنع منه . وقد يحتاج إلى الشراب ضرورة في دفع الهم وفي المواضع التي يحتاج
 ١ فيها إلى فضل من الانبساط ومن الجرأة والإقدام والتهور ، وينبغي أن يحذر
 ٦٣ و ولا يقرب البتّة في المواضع التي يحتاج فيها إلى فضل فكر وتبشّر وتثبت * |

الفصل الخامس عشر

في الجماع

١٢

إنّ هذا أيضاً أحدُ العوارض الرديئة التي يدعو إليها ويحمل عليها الهوى

(٢) لا سيّاه — (٥ - ٦) من قد لزمه أمور وهموم في ف — (٧ - ٨) ينبغي أن
 يكون النفع من ف — (٨) منه أو كدّ وقد ك — (٩ - ١٠) ويسمى ... وثبت : سقط في
 ف — (٩) وقد يسمى ك — (١٠) المواضع : سقط ك - وتبين ل — (١٢) في ارباط
 الجماع في ف ، في الامراط في الجماع ك — (١٣) إن هذا العارض أيضاً في ف

* قال الكرماني في القول السادس من الباب الأوّل من كتابه : وقوله في الفصل الرابع
 عشر في السكر قول خارج عما يكون طأً روحانياً . فكيف يكون طأً وقد شهد بقوله أنّه
 لا يحب التفرّد منه في الأمور التي يحتاج فيها إلى الفكر ، وما يحتاج فيه إلى الفكر هو
 الذي يتعلق به مصالح القات من دون الحمد . وإذا كان السكر من الأمور التي تنصر
 بها النفس وكان السكر لا يكون إلاّ من شرب السكر كان العلم محيطاً بعمل أيّ مقدار يضره
 منه فيها وإن كان أقلّ قليلاً . ولما كان القليل منه فاعلاً في النفس ممّا يها من الفكر في
 مصالحها وكان الفكر فيما يتمّ به كمال الذات كان من ذلك الحكم يكون إحصائه شرب القليل منه
 محالاً باطلاً غير داخل فيما يكون طأً روحانياً

- وإيثارُ اللذة الحالية على صاحبها ضروب اللايا والاسقام الرديئة . وذلك أنه يضعف البصر ويَهْدُ الدن ويُخْلِفُه وَيُسْرِعُ بالشيخوخة والهرم والذبول ويُضِرُّ بالدماع والعصب ويُسْقِطُ القوة ويؤْهِنُها . إلى أمرا عَـسْ أُخْر كثيرة يطول ذكرُها . ٣
- وله ضراوةٌ شديدة كضراوة سائر الملائد بل أقوى وأشدَّ منها بحسب ما تذكر النفسُ من فضل لذته عليها . ومع ذلك فإن الإكثار من الباه يوسِّع أوعية المنيَّ ويجلب إليها دماً كثيراً يكثر من أجل ذلك تولد المنيُّ فيها ، فتزداد الشهوة له والشوق إليه وتتضاعف . وبالضد من ذلك فإن الإقلال منه والإمساك عنه يحفظ على الجسد الرطوبة الأصلية الخاصة بجمهر الأعضاء . فتطول مدة النشوء والنماء وتُطْلَى الشيخوخة والجفاف والفحل والهرم وتَصِيْقُ أوعية المنيِّ ولا تَتَجَلَّبُ ٥ المواد . فيقلُّ تولدُ المنيِّ فيها ويضعف الانتشارُ ويتقلص الذكر وتُسْقِطُ الشهوة وتعدم شدة حثِّها ومطالبتها به . ولذلك * ينبغي للعاقل أن يزُوم نفسه عنه ويمنعها منه ويجاهدها على ذلك لئلا تُفْرِى به وتُضْرِي عليه ، فتصير إلى حالة تعسر ولا يمكن صدُّها عنه ومنعُها منه . ويتذكر ويحيطُ بآله جميع ما ذكرناه من زَمِّ الهوى ومنعه ، ولا سيما ما ذكرناه في باب الشرِّ من ثبوت مَصْصِ الشهوة ورَمْصِها وحثِّها ومطالبتها مع النيل من المشتهى والبلوغ منه عاية ما في الوُسْع . وذلك أن هذا المعنى في اللذة المصانة بالجماع أوكد وأظهر منه في سائر اللذات لما يتصور من فضل لذته على سائرِها . ١٥

(٣) الشيخوخة ق ف — (٣) آخر : سقط ق ف — يطول ذكرها : سقط ق ف —

(٥) الإكثار منه ق ، الاستكثار منه ف — (٧) والإمساك عنه . سقط ق ف —

(٨) النور والنشوء ق ف — (٩) ولا تخلف ق ف — (١٠) تولد فيها ق ف — وقيل

ق ف — (١١) وتعدم ... ه : سقط ق ف — (١٢) لئلا يبرى به ويبرى عليه

مبصر ك ، لكلا يصرا عليه فيصير ق ف — (١٣) وتذكر : سقط ق ف —

(١٤) ورمصها : سقط ق ف — (١٥) ما في وسع ذلك التامل فان هذا ق ف —

(١٦) وأظهر ل ق ف

- فالعس — لا ستم المهمة المعرجة الغير مؤدبة اتى يسعها الفلاسفة الغير
مقموعة — لا يسقط عنها الإدمان لباه شهوتها ولا الاستكثار من السراري
الشوق والنزوع إلى غيرهن . ولأن ذلك ليس يمكن أن يتم بلا نهاية
فلا بد أن يصل بحر فقد الالتداد بالمشتى ورمضائه ، ويقاى وبكابد |
ظ ٦٣
الم عذمه مع ثبوت الداعي إليه والباعث عليه ، إما لعوز من المال والمكة
وإما لصنف وعجز في الطبع والبنية ، إذ كان ليس يمكن فيها أن ينال من
المشتى المقدار الذى تطالب به الشهوة وتدعو إليه ، كحالة الرجلين المذكورين
في باب الشره . وإذا كان الأمر على هذا فليس الصواب إلا تقديم هذا الأمر
الذى لا بد منه ومن وقوعه ومقاساته — أعنى فقد الالتداد بالمشتى مع قيام
ال باعث عليه الداعي إليه — قبل الإفراط فيه والاستكثار منه ، ليأمن عواقبه
الرديئة ويؤرخ صراوته واستكلابه وشدة حذّه ومطالبته . وأيضاً فإن هذه اللذة
من أولى اللذات وأحقها بالاطراح . وذلك أنها ليست اضطرارية في بقاء العيش
كالطعام والشراب ، وليس في تركها ألم ظاهر محسوس كآلم الجوع والعطش ،
وفي الإفراط فيها والإكثار منها هدم البدن وهذه . فليس الانقياد للداعي إليها
والمرور معه سوى غلبة الهوى وطمويه العقل الذى يحق على العاقل أن يألف
منه ويرفع نفسه عنه ولا يشبه فيه الفحولة من التيوس ومن الثيران وسائر
الهائم التى ليس معها روية ولا نظر في عاقبة . وأيضاً فإن استقاح جل الناس

(٢-٣) المبر مفهومة لان صيتها ادمان الباه والاستكثار والشوق والنزوع الى غيرهن

ق ف — (٣) الشوق: سقط — الى غيرهن: سقط — لا بد ذلك — ان يعرق ف —

(٤) ولا بد — يصلاق ف — ومضاهى ف — وبكابد: سقط ف — (٥) الم عذابه

ق ف — من المال والمكة ق ف — (٦) لسز وضع ق ف — (٧) الشهوة ه ق ف —

(٨) قادا ق ف — (٩) هذا الذى لا يؤمن وقوعه ل — التدد ق ف — (١١) ضراوة

استكلاه ق ف — عطلته ق ف — (١٣) كائظم والشره ق ف — (١٦) بالفحولة ل

وجهورهم لهذا الشيء واستسماجهم له وإخفاءهم إياه وميترهم لما يؤتى منه يوجب
 أن يكون أمراً مكروهاً عند النفس الناطقة . وذلك أن اجتماع الناس على استسماحه
 لا يخلو أن يكون إما نفس الغريزة والبدئية وإما بالتعليم والتأديب ، وعلى أى
 الوجهين كان فقد وجب أن يكون سميحاً رديئاً في نفسه . وذلك أنه قد قيل
 في القوانين البرهانية إن الآراء التي ينبغي أن لا يشك في صحتها هي ما اجتمع
 عليه كل الناس أو أكثرهم أو أحكمهم . وليس ينبغي لنا أن تهيك في إثبات
 الشيء السميح القبيح بل الواجب علينا أن ندعه التة ، فإن كان لا بد منه فيكون
 الذي نأتى منه أقل ما يمكن مع الاستحيا . واللوم لأضنا عليه ، وإلا كنا مائلين
 عن العقل إلى الهوى وتاركيه له . وصاحب هذه الحال أخس عند العقلاء وأطوع
 للهوى من البهائم لإثاره مادعا إليه الهوى | وابقباده له في ذلك مع إشراف
 العقل به على ما في ذلك عليه وزجره له ، والبيمة إنما تنقاد لهما في الطباع من غير
 زاجر ولا مشرف بها على ما عليها فيه

الفصل السادس عشر

في الولع والعبث والمذهب*

ليس يحتاج في ترك هذين — أعني العبث والولع — والإضراب عنهما إلا إلى

- (١) ما ياتوه به في ف — مه : سقط ل — (٢) أنه أمر مكروه في ف — الاجتماع
 على في ف — (٣) أما بالنفس الغريزية وأما في ف — (٤) التي لا ينبغي أن يشك في ف — أجمع
 في ف — (٥) أو أحلهم وليس في ف — في إثارة في ف — (٦) التي الشنيع القبيح في ف —
 (٧) له : سقط في ف — (٨) في ذلك : سقط في ف — (٩) عليه ودخله عنده في ف —
 (١٠) على ما هي عليه في ف — (١١) في دفع الولع في ف — والمذهب : سقط في ف —
 (١٢) في ترك الولع والعبث في ف

* ورد انتهاء هذا الفصل (حتى • غل غه • ص ٧٨ س ٩) في القول السادس من
 الباب الاول من كتاب الكرمات . وقال رداً على الرازي : قوله في الفصل السادس عشر ...
 قول كثره وكبته تمت النفس لمارة فاتها على أمر تهواها والتي يردعها عن هواها في ذاتها

صحة العزم على تركهما والاستحياء والآف منهما ، ثم أخذ النفس بتذكر ذلك
 في أوقات العث والولع ، حتى يكون ذلك العيث والولع نفسه عنه بمنزلة الرتبة
 المذكورة * . وقد حكى عن بعض العقلاء من الملوك أنه كان يولع ويحبث
 بشيء من جده — أحبه لحيته — فطال ذلك منه وكثر قول من يقرب إليه له
 فيه ، فكان السهو والعلة يأتان إلا رده إليه . حتى قال له بعض وزرائه
 ذات يوم يا أيها الملك جرد لهذا الأمر عزمة من عزمات أولي العقل . فأحمر
 الملك واستشاط غضباً ، ثم لم ير عائداً إلى شيء من ذلك البتة . فهذا الرجل أنارت
 نفسه الناطقة نفسه الغضبية بالحيمة والآف وصح العزم وتأكد في النفس
 الناطقة حتى أترقها أراً قوياً صار مذكراً به ومنهياً له عليه متى غفل عنه .
 ولمرى إن النفس الغضبية إنما حطت لتستعين بها الناطقة على الشهوانية متى
 كانت شديدة النزاع قوية المجاذبة عسرة الانقياد . وإنه يحق على العاقل أن
 يغضب ويدخله الآف والحيمة متى رأى الشهوة تروم قهره وغلبته على رأيه
 وعقله ، حتى يذلها ويقمعها ويقفها على الكره والصغار عند حكم العقل ويجبرها

(٣) المذكورة ق ف — من الملوك : سقط ل — (٤) له : سقط ك ق ف — (٩) عزيمة
 سقط ق ف — (٧-٨) ارادت منه الغضبية الحية والاعية ق ف — وصحة ل ق ف — (٩) له
 ك : سقط ل وف — متى غفل عنه : سقط ق ف — (١٠) بها النفس الناطقة على أن الشهوانية
 ق ف — (١١) قوية المارعة ق ف — (١٢) فبدخله ق ف — (١٣) وبوقتها ق ف

* ورد على هامش نسخة ما صه : الرتبة خيط ينفذ في الخصر يذكر به الأمر ، قال الشاعر
 إذا لم تكن حلياً في صدورنا لإحواسا لم ينس عند الرثام

خامدة ناره غير قائمه آثاره . ولو كان يصح منها الحية والاعية من الأمور المصرفة بذاتها كما يصح
 منها ذلك لما يشفق هاد حسنها وبطلان مرادها في بيل الذات لسكات لا تناسب اليهائم
 ولاشابه السكرى . فأما وعيتها ونعصها وتشددها كلها لا يكون إلا فيما يجيدها بيل الهوى فهي
 لا تنلح مما حرت به عاداتها في مثل ذلك إلا بماوبة أشياء هي غيرها وتيق من سكرتها كما يخيق
 السكران فيستفيح ما كان يشتمه في حال سكره

- عليه . وإنه من العَجَب — بل مما لا يمكن بته — أن يكون من يقدر على زَمِّ نفسه عن الشهوات مع ما لها من الدواعي والبواعث القويّة يعسر عليه منعها من الولع والعبث وليس فيهما كبير شهوة ولا لذة . وأكثر ما يُحتاج إليه في هذا الأمر التذكُّر والتيقُّظ ؛ لأنه إنما يكون في أكثر الأحوال مع السهو والغفلة فأما المذهب فإنه مما يُحتاج فيه إلى كلام بين به أنه عَرَضٌ هوائي لا عقلي ، وسقول في ذلك قولاً وجيزاً مختصراً . أقول : إن الطاقة والطهارة إنما ينبغي أن تُعتبر بالحواس لا بالقياس ويُجرى الأمر فيهما بحسب ما يبلغه الإحساس لا بحسب ما يبلغه الوجدان . فافات الحواس أن تدرك منه نجاسة | سميّاه طاهراً ، وما فاتها أن تدرك منه قدر آسميّاه نطيقاً . ومن أجل أنا نقصد هذين ونريد هما — أعني الطهارة والطاقة — إما للدين وإما للتقدُّر ، وليس يضرنا ولا في واحد من هذين المعين ما فات الحواس قلّة من الشيء النجس والشيء القدير — وذلك أن الدين قد أطلق الصلاة في الثوب الواحد الذي قد ماسّه أرحلُ الزَّيْتَان الواقعة على الدم والقذرة ، والتطهر بالماء الجاري ولو علنا أنه مما يُبال فيه . وبالراكد في البركة العظيمة ولو علنا أن فيه قطرة من دم أو خمر — وليس يضرنا ذلك في التقدير — وذلك أن ما فات حواسنا لم نشعر به . وما لم نشعر به لم نخش أنفسنا منه . وما لم نخش أنفسنا منه فليس لتقدُّرنا منه معنى البتة — فليس يضرنا إذا الشيء النجس والقدير إذا كان مستغرقاً قائماً لقلته ، ولا ينبغي أن نفكر فيه ولا نخبر وجوده لنا على مال . وإن نحن ذهبنا نطلب الطهارة والطاقة على التحقيق والتدقيق وجعلناه وهمياً لا حقيقياً لم نجد سبيلاً أمناً إلى شيء طاهر ولا شيء لطيف على هذا الحكم . وذلك أن الأمواه التي تستعملها ليس بمأمون عليها

(٢-٣) اتقوه عليه منها قطع الست والولع في (٥) كلام في ق ف (٦-١٨) ان الظاهر ... على بال سقط في (٧) بحسب ما مطبوس في ل — (١٦) فليس صح : وليس ل — (١٨) أنا ان دهاني ف — (٢٠) وذلك من الماء ان الاشياء التي في

تقديرُ الناس لها أو وقوعُ حيفِ السباع والهوام والوحش وسائر الحيوان
وأزبالها وأذواقها فيها . فإن نحن استكثرتنا من إفاضة وصته علينا لم
٢ تأمن أن يكون الجرة الأخير هو الأقدر والأنجس . ولذلك ما وضع الله
على العباد التطهر على هذه السبيل ، إذ كان ذلك مما ليس في وسعهم وقدرتهم .
وهذا مما يُبعض على المتقذر بالوهم عيشه إذ كان لا يُصيب شيئاً — يفتدى
٦ به وينقلب إليه — يأمن أن يكون فيه قدرٌ مستغرق . وإن كانت هذه الأمور
كما وصفتنا لم يبق لصاحب المذهب شيءٌ يحتاج به . وما أقبح بالعاقل أن يقيم على
ما لا عُذرَ له فيه ولا حُجَّةَ له عنده لأن ذلك مفارقةٌ للمقتل ومناجاةُ الهوى
٨ الخالص المحض

الفصل السابع عشر

في الاكساب والاقتناء والاتفاق*

١٢ إن العقل الذي خصصنا به وفعلنا على سائر الحيوان غير الناطق به أدنى بنا
إلى حسن المعاش وارتفاق بعضنا ببعض . فإننا قلنا ما نرى البهائم يرتفق بعضها
ببعض ونرى أكثرَ حسن عيشنا من التعاون والارتفاق لبعضنا | من بعض ،
١٥ فلولا ذلك لم يكن لنا فضلٌ في حسن العيش على البهائم . وذلك أن البهائم لما
لم يكن لها كمالُ التعاون والتعاضد العقل على ما يصلح عيشنا لم يُعَدَّ سعيٌ

(١) ووقع ق ف — (٢-١) الحيوان وأذواقها وأبواها ق ف — (٣) الله عز وجل ق
ف — (٤-٥) وقدرتهم وسع ل — مما ينقص على التقدير ويؤله إذا كان ق ف — (٦) وإذا
كانت ق ف — (٧) على ما وصفتنا ق ف — ليس لصاحب ق ف — (٨) العقل ومقارنة
الهوى ومناجاة ق ف — (٩) في مقدار الاكساب الخ ق ف — (١٠) المير الناطق ل —
به : سقط ك ق ف — (١١-١٢) فاما... على البهائم : سقط ق ف — (١٣) ولولا ك —
(١٤) وذلك أنه لما لم يكن كمال التعاون والتعاضد إلا العقل على ما يصلح ق ف — لم تعد بمعنى ك

* ورد أيضاً هذا الفصل (حتى « أن يكون حياطلاً » ص ٨١ س ٣) في القول السادس
من الباب الاول من كتاب الكرماني

- الكثير على الواحد منها كما ترى ذلك في الإنسان . فإن الرجل الواحد منا طاعم
كاس مستكن آمن ، وإنما يزاول من هذه الأمور واحداً فقط ، لأنه إن كان
حرّاً لم يمكنه أن يكون نساءً ، وإن كان بناءً لم يمكنه أن يكون حواكياً ،
وإن كان حواكياً لم يمكنه أن يكون محارباً . والمصلحة إليك لو توقفت إنساناً
واحداً مفرداً في فلاةٍ لعنك لم تكن تتوقفه عائشاً ، ولو توقفت عائشاً لم تكن
توقم عيشه عيشاً حساً هنيئاً ، كعيش من قد وفر عليه كل حوائجه وكفى
ما يحتاج أن يسعى فيه ، بل عيشاً وحشياً بهيمياً سمجاً . لِمَا قَدَّ من التعاون
والتعاقد المؤدّي إلى حسن العيش وطيبه وراحته . وذلك أنه لما اجتمع بأس
كثير متعاونون متعاقدون اقتسموا وحوة الماعى العائدية على جميعهم : فسمى
كل واحد منهم في واحد منها حتى حصلها وأكلها ، فصار لذلك كل واحد منهم
مخدوماً ومخدوماً وساعياً لغيره ومزبياً له . فطالب لكلّ بذلك المعيشة وتم على
الكل بذلك العمة وإن كان في ذلك بينهم بون بعيد وتفاصل كثير ، غير أنه
ليس من أحدهم إلا مخدومٌ مسمى له مكفى كل حوائجه

- وإذ قد قدّمنا ما رأينا تقديمه في هذا الباب واجباً فإننا راحمون إلى عرضنا
المقصود هاهنا . فنقول : إنه لما كانت عيشة الناس إنما تتم وتصلح بالتعاون
والتعاقد كان واجباً على كل واحد منهم أن يتعلق بباب من أبواب هذه المعاونة
ويسعى في الذي أمكنه وقدر عليه منها ويتوقى في ذلك طرفي الإفراط

(١) للإنسان كـ — (٢-١) الواحد ما يبقى دام كل شيء لم يتم له من هذه الأمور واحد
فقط ق ف — (٣) حاككاً ق ف (مرتج) — وإن كان بناءً لم يمكنه أن يكون إسكافاً وإن كان
إسكافاً لم يمكنه أن يكون حاككاً كـ (٥) واحداً فقط ق ف — (٦-٧) وهي كل ما
احتاج ق ف — (٧-٨) فلما أن التعاون والتعاقد أدبا بنا إلى ق ف — (٨-٩) أساس
كثيرون ق ف — (٩) على جميعهم ل — (١٠) وأحكمها ق ف — (١١) العيشة ق ف —
(١٢-١١) وتم عليهم ق ف — (١٤) راحمون بكلاماً إلى ق ف — (١٥) كان يعيش
ق ف — (١٧) فيها أمكنه ق ف

والتقصير . فإن مع أحدهما — وهو التقصير — الذلة والخساسة والدناءة
 والمهانة إذ كان يؤدي بالإنسان إلى أن يصير عبلاً وكلاً على غيره ، ومع الآخر
 الكد الذي لا راحة معه والعبودية التي لا انقضاء لها . وذلك أن الرجل متى
 رام من صاحبه أن ينيله شيئاً مما في يديه من غير بدل ولا تعويض فقد أهان
 نفسه وأحلتها محلّ من أقدته الزمانة والنقص عن الاكتساب . وأما من لم
 يجعل للاكتساب حداً يقف عنده ويقتصر عليه فإن خدمته للناس تفصل على
 خدمتهم له أصعافاً كثيرة ، ولا | يزال من ذلك في رقي وعبودية دائمة .
 وذلك أن من سعى وتعب عمره كله باكتساب ما يفضل من المال عن نفقته
 ومقدار حاجته وجمعه وكثره فقد خسر وخدع واستعد من حيث لا يعلم .
 وذلك أن الناس جعلوا المال علامة وطامعاً يعلم به بعضهم من بعض ما استحق
 كل واحد منهم بسعيه وكده العائد على الجميع . فإذا احتسب أحدهم بجمع
 الطوائع بكده وجهده ولم يصرفها في الوحوه التي تعود بالراحة عليه من سعي
 الناس له وكمايتهم إياه كان قد خسر وخدع واستعد . وذلك أنه أعطى كدّاً
 وجهداً ولم يستيض منه كفاية وراحة ، ولا استبدل كدّاً بكدي وخدمة
 بخدمة بل استبدل ما لم يحذر ولم يجمع ، لحصل جهده وكده وكمايته للناس
 فاستمتعوا به وهاته من كفاية الناس له وكدهم عليه واستمتعوا بهم دون قدر
 استحقاقه بكمايته لهم وكده عليهم ، فقد خسر وخدع واستعد كما ذكرنا .
 فالقصد في الاكتساب إذاً هو المقدار الموازي لمقدار الإنفاق وزيادة فصلة
 نفقته وتُدخّر للوائب والحوادث المائعة من الاكتساب . فإيه يكون حينئذ

(٢) إذ كان ذلك يؤدي بالإنسان إلى — (٣٠٢) الآخر وهو الضرب الكد في ف —

(٤) في يده في ف — (٨) من سعي ل — (١١) فإذا اقتصر أحدهم على جمع من الطوائع

في ف — (١٥) استبدل ما : سقط ل — (١٦) وكدهم عليه : سقط في ف — دون :

سقط في ف — (١٨) فصلة : سقط في ف

المكتسب^١ قد اعتاض كذا بكذا وخدمة بخدمة

وأما الاقتناء فإننا قائلون فيه منذ الآن فنقول : إن الاقتناء والادحار هو

- أيضاً أحد الأسباب الاضطرابية في حُسن العيش الكائن عن تقدم المعرفة العقلية . والامر في ذلك أظهر وأوضح من أن يُحتاج إلى يياه ، حتى إن كثيراً من الحيوان غير الناطق يقتنى ويدخر . وأخلق أن يكون لهذه الحيوانات فضل في التصور الفكري على غير المقتنية . وذلك أن سبب الاقتناء والباعث عليه تصور الحالة التي يُفقد فيها المقتنى مع قيام الحاجة إليه . فقد ينفي أن يُعتدل فيه على ما ذكرناه عند كلامنا في كمية الاكتساب . لأن التفسير فيه يؤدي إلى عدمه مع الحاجة إليه كالحالة فيمن ينقطع به الراد في فلاة من الأرض ، والإفراط يؤدي إلى ما ذكرنا أنه يؤدي إليه من دوام الكد والتعب . والاعتدال في الاقتناء هو أن يكون الإنسان مستطهراً من المقتنيات بمقدار ما يُقيم به حاله التي لم يزل عليها متى حدثت عليه حادثة مانعة من الاكتساب . فأمّا من كان غرضه في الاقتناء التنقل به عن الحالة التي هو عليها إلى ما هو أعلى وأجل منها ولم يجعل لذلك حداً يقتصر عليه | ويقف عنده فإنه لا يزال في كد ورق دائم ، ويعدم أيضاً مع ذلك في أية < حال > — من أية حال تنقل إليها — الاستمتاع والغبطة بها إذ لا يزال مكدوداً فيها غير راضٍ بها عاملاً في التنقل منها إلى غيرها ، متطعاً متشوقاً إلى التعنق بما هو أحل وأعلى منها : على ما ذكرناه في باب الحسد وذكره الآن بتفسير وشرح أوضح وأكثر في الفصل الذي يتلو هذا .^٢ وخير

(٢) ٥٥ ... الاقتناء : سقط ق ف (٤) وحتى ق ف — (٥) المر الناطق ل ، امر

ناطق ق ف — (٦) على حيوان البير مقتنى — (٧) التي ... الحاجة : سقط ل — وقد ق ف —

(٩) يقطع سه ق ف — في ارس مداة ق ف — (١٠) ما ذكرناه ... من : سقط ل —

(١٣) ه : سقط ق ف — (١٥) أب ل (مرتين) — ايضاً من اي حال تنقل ق ف —

(١٨) وشرح أكثر وأقول ان خير ق ف

* وردت هذه الجملة (حتى «دون الاملاك» ص ٨٤ س ٤) فيما اقتضه الكرماني من هذا الفصل

- المقتنيات وأبقاها وأحدها وآمنها عاقبة الصناعات لا سيما الطيمنية الاضطرابية
 التي الحاجة إليها دائمة قائمة في جميع البلدان وعند جميع الأمم . فإن الأملاك
 ٢ والأعلاق والذخائر غير مأمون عليها حوادث الدهر . ولذلك لم تعد الفلاسفة
 أحداً غنياً إلا بالصاعات دون الأملاك . وقد حكى عن بعضهم أنه كُسر
 به في البحر فهلك جميع ماله ، وأنه لما أفضى إلى الشط أنصر في الأرض
 ٦ رسم شكل هندسي ، فطابت نفسه وعلم أنه قد وقع إلى جزيرة فيها قوم علماء .
 ثم إنه ررق فيهم الثروة والرياسة فأقام عندهم . فرّت به مراكب تريد بلده
 فسألوه هل عنده رسالة يحملونها عنه إلى أهل بلده . فقال لهم إذا صرتم إليهم
 ٩ فقولوا لهم اقتنوا وادخروا ما لا يفرق
 وأما كية الإنفاق فإنا قد ذكرنا قبيل أن مقدار الاكتساب ينبغي أن
 يكون موازياً لمقدار الإنفاق والفضلة المقتناة المدخرة للوائب والحوادث ،
 ١٢ فمقدار الإنفاق ينبغي إذاً أن يكون أقل من مقدار الاكتساب . غير أنه لا ينبغي
 للمرء أن يحمّله الميل إلى الاقتناء على التقدير والتضييق ، ولا حب الشهوات
 وإيثارها على ترك الاقتناء السة ، بل يعتدل فيها كل واحد بمقدار كسبه وعادته
 ١٥ التي جرت في الإنفاق وشأ عليها وحاله وورثته وما يجب أن يكون مثله من
 القنية والذخيرة *

(١) لاسيما : سقط ق ف — الصاعكة ك — (٢) دائماً ق ف — (٣) ررق مهم ق ف —
 وأقام فيهم ق ف — مراكب من بلده ق ف — (٤) هل له ق ف — (٥) بهذا الإنفاق
 إذا يسمى ق ف — (٦) التي حرت عليها حاشته وورثته ق ف — يجب ويسمى ق ف

* قال الكرماني رداً على الرازي : وقوله في الفصل السابع عشر في الاكتساب والاقتناء
 والإنفاق قول لا يتعلق بطب روحاني مكوّن سالكا به شعب الطائين للديا وطية العيش
 فيها . والاكتساب الصناعات هو الذي ينبغي ويورد مكمال النفس في ذاتها وأعمالها وتصور العالم
 الإلهي في اعتقادها وأقوالها ، لا ما ذكره من طية العيش على ما شرّحه

الفصل الثامن عشر

في طلب الرتب والمنازل الدنيائية*

قد قدمنا في أبواب من هذا الكتاب جمل ما يحتاج إليه في هذا الباب ،
غير أننا من أجل شرف الغرض المقصود بهذا الباب وعظم نفعه مفردوه
بكلام يختصه وناظمون ما تقدم من النكت والمعاني فيه ، وضامون إليه
ما نرى أنه يعين على بلوغه واستقامته

فنقول : إن من يريد تزيين نفسه | وتشريفها بهذه الفضيلة وإطلاقها
وإراحتها من الأسر والرق والهجوم والاحزان التي تطرقه وتعضي به
إلى الهوى الداعي إلى ضد الغرض المقصود بهذا الباب ، ينبغي أن يتذكر
ويخطر بباله أولاً ما مر لنا في فضل العقل والأفعال العقلية ، ثم ما
ذكرنا في زعم الهوى وقبحه ولطيف مخادعه ومكايده وما قلنا في اللذة وحددناها
به ، ثم ليُجِدَّ التثبت والتأمل ويكرر قراءة ما ذكرنا في باب الحسد حيث
قلنا إنه ينبغي للعاقل أن يتأمل أحوال الناس وما ذكرنا في صدر باب
دفع الغم حتى يقتلها فهماً وتستقر وتمكن في نفسه ، ثم ليُقِلَّ على فهم
ما نقول في هذا الموضع

أقول : إنه من أجل ما لنا من التمثيل والقياس العقلي كثيراً ما تصور

(٣) قد مضى لنا من الأبواب في ف — (أ) وراحنا في ف ، راحنا ل — التي
طرحه ك في ف — ونصي به إليه ل ، ونصي به إليها في ف — (١٢) وتكريري في ف —
ما ذكرناه ك في ف — (١٤) دفع الغم ل — ويستقر ونحكي ل ك — ولنشر في ف —
(١٥) ما يقوله ل

* ورد ابتداء هذا الفصل (حتى * من هاهنا * من ٨٦ س ٨) في القول السادس من
الباب الأول من كتاب الكرماني

عواقب الأمور وأواخرها فنجدها ونذكرها كأن قد كانت ومضت
فتنكب الضارة منها ونسارع إلى النجاة . وهذا يكون أكثر حـن عيشنا وسلامتنا
٣ من الأشياء المؤذية الرديئة الملتفة . فحق علينا أن نعظم هذه الفضيلة ونجتهد
ونستعملها ونستعين بها ونمضي أمورنا على إِمضائها إِد كانت سبيلاً إلى النجاة
والسلامة ومفضلة لنا على البهايم الهاجمة على ما لا تتصور أواخره وعواقبه .
١ فلنظر الآن بعين العقل البريء من الهوى في الثقل في الحالات والمراتب لنعلم
أيها أصالح وأروح وأولى بالعقل طلبه ولزومه ونجعل مبدأ نظرياً في ذلك من
ها هنا . فنقول : إن هذه الأحوال ثلاث ، الحالة التي لم نزل عليها ورئينا ونشأنا
١ فيها ، والتي هي أحل وأعلى منها ، والتي هي أدنى وأخس منها . فأما أن النفس
تؤثر وتُحب وتعلق من أول وهلة بغير نظر ولا فكر بالحالة التي هي أحل وأعلى
فذلك ما يجده من أنفسنا ، غير أننا لا نأمن أن يكون ذلك ليس عن حكم العقل
١٢ بل عن الميل وِدَارِ الهوى . فلنستحضر الآن الحجب والبراهين ونحكم بعد بحسب
ما توجبه

فنقول : إن الثقل من الحالة التي لم نزل عليها المألوفة المعتادة لنا إلى ما هو
١٥ أحل منها إذا نحن أزلنا عنها الاتفاقات النادرة العجيبة لا يكون إلا بالخل على
النفس وإجهادها في الطلب . فلنظر أيضاً هل ينبغي لنا أن نجهد أنفسنا ونكدها
في الترقى إلى ما هو أجل من حالتنا التي قد | اعتدناها وألقينا أبداناً أم لا . فنقول :
١٧ و ١٨ إن من ممي بدنه ونشأ ولم يزل معتاداً لأن لا يؤمره الناس ولا تسير أعلامه وخلفه

(٢) فترك الضارة ق ف — (٣) الرديئة : سقط ك — الملتفة : سقط ق ف — نحق

علينا ك ، فوجب علينا ق ف — (٦) البرية ل — (٧) سدأنا بالنظر ك ق ف — (٨) الأولى

التي ق ف — (٩) أحل ل ق ف — (١٠) من أولى دمة ق ف — (١٥-١٦) لا يكون

إلا ما يحمل على النفس ويجامدها في النظر والطلب ق ف

- المواكب إن هو اهتم واجتهد في بلوغ هذه الحالة فقد مال عن عقله إلى هواه .
 وذلك أنه لا يزال هذه الرتبة إلا بالكند والجهد الشديد وحمل النفس على الهول
 والخطر والتفكير الذي يؤدي إلى التلف في أكثر الأحوال ، ولن يبلغها حتى ٣
 يصل إلى نفسه من الألم أضعاف ما يصل إليه من الالتذاذ بها بعد المال .
 وإنما يحدسه ويغره في هذه الحال تصوّره نيل المطلوب من غير أن يتصور
 الطريق إليه كما ذكرنا عند كلامنا في اللذة . حتى إذا نال ووصل إلى ما أمل لم ٦
 يلبث إلا قليلاً حتى يفقد الغبطة والاستمتاع بها ، وذلك أنها تصير عنده بمنزلة
 سائر الأحوال المعتادة المألوفة ، فيقل التذاذ بها وتشتد وتغلظ المؤن عليه في
 استدامتها والتحفظ بها ولا يمكنه الهوى من تركها والخروج عنها — كما ذكرنا ١
 عند كلامنا في زمّ الهوى — فإذا هو لم يريح شيئاً وحسر أشياء . أما قولنا إنه
 لم يريح شيئاً فن أجل أن هذه الحالة الثابتة إذا هو ألمها واعتادها صارت عنده
 بمنزلة الأولى وسقط عنه سروره واغباطه بها . وأما قولنا إنه خسر أشياء كثيرة ١٢
 فالعناء أولاً والخطر والتفكير الذي يسلكه إلى هذه الحالة . ثم الجهد في حراستها
 والخوف من زوالها والغم عند فقدانها والتعويذ للنفس الكون فيها وطلب ١٥
 مثبته . وكذلك يقول في كل حالة تفوق الكفاف . وذلك أن من كان بدنه ١٥
 معتاداً للغذاء اليابس واللباس المتوسط إن هو جهد نفسه حتى يتنقل عنهما إلى
 الغذاء اللين واللباس الفاخر فإن شدة التذاذ بهما تسقط عنه إذا اعتادهما حتى
 يصيرا عنده بمنزلة الأولين ويحصل عليه من فضل العناء والجهد في نيل هذين ١٨

(١) هذه الحالة ... لا يزال هذه : سقط ل — (٢) الرتبة لم يبلغ إلا ل — الشديد ...

والخطر : سقط ق ف — (٤) اليها ق ف — (٥) ويره : سقط ق ف — (٨) المعتادة .

سقط ل — (٩) الهوى ق ق ف — (١١) شيئاً : سقط ل — الثابتة : سقط ق ف —

(١٤) وتعويذ النفس ق ف — (١٥) وكفّال — (١٦) معتاد التعدي واللباس المتوسط

ق ف — اجهد ق ف

واستدامتهما والخوف من تنقلهما عنه واعتياد النفس لها ما كان موضوعاً عنه
قل ذلك

٣ * وكذلك تقول في العز والجاه والنباهة وسائر المطالب الدنيائية إذ ليس

من مرتبة تنال ويبلغ إليها إلا وجد الاغباط والاستمتاع بها يقل بعد نيلها
ويصغر في كل يوم حتى يصحح وتصور عند نائلها بمنزلة الحالة التي عنها انتقل

٦٧ ظ ومنها ارتقى ويحصل عليه من أجلها فضل مؤن وعموم | وهموم وأحزان لم تكن

فيما مضى . وذلك أنه لا يزال يستقل لنفسه ما هو فيه ويجتهد في الترقى إلى
ما هو أعلى منه ولا يصير إلى حالة ترضاهما نفسه ثمة بعد وصوله إليها وتمكنه

٩ منها . فأمّا قبل الوصول فقد يريه الهوى الرضى والقنوع بالحالة المقصودة ،

وذلك من أعظم خدعِهِ وأسلحته ومكائده في اجتياحه وجذره إلى الحالة المطلوبة ،
حتى إذا حصلت له تطلع إلى ما هو فوقها . ولا تزال تلك الحالة حاله ما صاحب

١٢ الهوى وأطاعه ، نحو ما قلنا في هذا الكتاب إنه من أعظم مكاييد الهوى وخدعهِ ، من

أجل أن الهوى يتشبه في مثل هذه الأحوال بالعقل وبدلّس نفسه ويؤم أنه
عقل لا هوائى وأن ما أراه خيرة لا شهوة بأن يدّئى ببعض الحجاج ويقنع

١٥ بعض الإقناع ، لكن إقناعه وحجته هذه لا تلبث إذا قوبلت بالطر المستقيم أن

تدحض وتبطل . والكلام في الفرق بين ما يريه العقل وبين ما يريه الهوى
باب عظيم من أبواب صناعة البرهان ليس نقله إلى هذا الموضع اضطراراً ،

١٨ لأننا قد لوّحنا منه في غير موضع من كتابنا هذا بما نكتفى به في غرضه ،

(٤) عند نيلها ف — (٥) حتى يصحح . سقط ل — (٨) يرضاهما لنفسه انتهى ف —

(١٠) في زيادة حره ف — (١١) الحالة سقط ل — (١٢) قلنا في هذا الموضع وهذا الباب

ف — (١٤) ببعض الحجج ف — (١٥) إقناعه ف — إذا حققت ف

- ولأننا ذاكرون جُملاً منه نُجَزِّة كافية لما يُراد منه في بلوغ مغزى هذا الكتاب، فأقول: * إنَّ العقل يرى ويختار ويؤثر الشيء الأفضل الأرجح الأصحَّ عند العواقب وإن كان على النقص منه في أوائله مؤنة وشدة وصعوبة. وأما ٣ الهوى فإنه بالصدِّ من هذا المعنى، وذلك أنه يختار أبداً ويؤثر ما يدفع به الشيء المؤذي المماسَّ الملازق له في وقته ذلك وإن كان يُعقب مضرةً، من غير نظر فيما يأتي من بعد ولا روية فيه. مثال ذلك ما ذكرنا قبل عند الكلام في ٦ زَمَّ الهوى من أمر الصبي الرَّمِدِ المؤثر لاكل التمر واللعب في الشمس على أخذ الهليلج والحجامة ودواء العين. والعقل يرى صاحبه ما له وعليه، فأما الهوى فإنه يرى أبداً ما له ويُعَيِّ عما عليه. ومثال ذلك ما يعنى عنه الإنسان ٩ من عيوب نفسه ويُبصر قليل محاسنه أكثر عما هي. ولذلك ينبغي للعاقل أن يتهم رأيه أبداً في الأشياء التي هي له لا عليه ويظن به أنه هوى لا عقل ويستقصي النظر فيه قبل إِمضائه. والعقل يرى ما يرى بحجة وعذر واضح، ١٢ وأما الهوى فإنه إنما يَقْنَع ويرى بالهيل والموافقة لا بحجة يمكن أن يُطَقَّ بها ويعبر عنها. | وربما تملق بشيء من ذلك إذا أخذ يتشبه بالعقل، غير أنه حجاج ملجح منقطع وعذر غير بين ولا واضح. ومثال ذلك حالة المُشَاقِّ والدين ١٥ قد أغرؤا بالسكر أو بطعام رديء ضارَّ وأصحاب المذهب ومن يَتَنَفَّح لحيته دائماً ويعتد ويولع بشيء من بدنه، فإن بعض هؤلاء إذا سئل عن عذره في ذلك لم يطق بشيء بَدَّةً ولا كان عنده في نفسه شيء يمكن أن يحتج به أكثر من ميل إلى ١٨ ذلك الشيء وموافقته ومحنة طبعه غير منطقية. وبعضهم يأخذ ويحتج ويقول:

(١) كافية مجزئة ف (٥) الملازق المماس ل (٨) الهليلج ك (١٢) فيها قل
امصاتها ل (١٣) شمع ك ف الليل ك (١٤) غير أنها حجج ملطحة منقطعة ل
ف (١٥) ولا واضح سقط ل (١٦) أو بطعام ما ف دائماً ل (١٧) ويولع:
سقط ل (١٨) البتة ق ف (١٩) ومحنة... منطقية: سقط ف — يدفع ويحتج ف

* استأثرت هنا رواية الكرمان وهي تصل إلى ص ٩٠ س ١٣ (د المؤلفه ه)

- فإذا نقض عليه رجع إلى اللجاجة والتعلق بما لا معنى تحته واشتد ذلك عليه
وغضب منه وأبلغ إليه ثم ينقطع ويثوب بعد ذلك . فهذه الجمل كافية في هذا
الموضع من التحفظ من الهوى والمرور معه من غير علم به ٢
- وإذ قد بينا ما في الترقى إلى الرتب العالية من الجهد والخطر واطراح
النفس فيما لا تعبط ولا تسر به إلا قليلاً ، ثم تكون عليها منه أعظم المؤن
والشدائد مما كان موضوعاً عنها في الحالة الأولى ولا يمكنها الإقلاع والرجوع
عنه ، فقد بان أن أصلح الحالات حالة الكفاف والتناول لذلك من أسهل ما يمكن
من الوجوه وأسلمها عاقبة ، ووجب علينا أن تؤثر هذه الحالة ونقيم عليها إن كنا
نريد أن نكون من سعد بعقله ونوفقى به الآفات الرابضة الكامنة في عواقب اتساع
الهوى وإثارة ويكمل لنا الانتفاع بالفضل الإنسى . وهو الطوق الذي قد فضلنا
به على البهائم . فإن نحن لم نقدر ولم نملك الهوى هذه الملكة التامة التي نطرح
معها عما كل فاضل عن الكفاف فلا أقل من أن يقتصر من كان معه من فضل
عن الكفاف على حاله المعتادة المألوفة ولا يكدر نفسه ويجهدها ويخاطر بها
في التقل عنها . فإن اتفق لنا التمكن من حالة جليلة من غير جهد للنفس
ولا غرر بها فإن الأصلح والأولى ترك الانتقال إليها ، لأننا لا نعدم منها
الآفات التي عددناها العارضة لنا عن طوع الرتبة التي قصدناها بعد نيلها
وولوجها . فإن انتقلنا إليها فينبغي أن لا نغير شيئاً مما به قوام أجسادنا من المآكل

(٢) وعصب منه : سقط ل — ويشور ل — الجملة ك — في هذا المعنى في هذا الموضع
ل — (٣) ه : سقط ل — (٤) قد انتحاك — الى الرابع ل — (٦) كانت موضوعه عنه
ك ف — (٨) عاقبة : سقط ل — (٩) الرابضة ك ف — (١٠) بالفضل ل —
(١٤) لنا الملكة ك ف — (١٤-١٥) اجهاد النفس ولا عبور ك ف — (١٥) لكي صدم
ق ف

والمشارب والملابس | وسائر ما يقع ذلك من حالاتنا وعاداتنا الأولى لئلا
تكتسب أنفسنا عادةً فضل من الشرف وحالةً تطالبنا بها إن فقدت هذه الحالة
الثانية، ولئلا يبلغ الغم إلينا بفقدنا متى فقدت، وإلا كنا منحرفين عن عقولنا
إلى هوانا وواقعين لذلك في البلايا التي ذكرناها *

الفصل التاسع عشر

في السيرة الفاضلة *

إن السيرة التي بها سار وعليها مضى أفضل الفلاسفة هي بالقول
المجمل معاملة الناس بالعدل والأخذ عليهم من بعد ذلك بالفصل واستشعار
العفة والرحمة والصبح للكل والاجتهاد في مع الكل، إلا من بدأ منهم بالجور
والظلم وسعى في إفساد السياسة وأباح ما منعه وحطرتة من المهرج والعبث
والفساد. ومن أجل أن كثيراً من الناس تحملهم الشرائع والنواميس الرديئة
على السيرة الجائرة كالديبائنة والمحمرة وغيرهم ممن يرى غش المحالفين لهم
واغتيالهم، والمهانة في امتناعهم من سقى من لا يرى رأيهم وإطعامه ومعالجته

(٢) تكتسب ق ف — من الشرف ق ف — (٣) اذا حدث ق ف — (٧) إن السيرة
الفاضلة التي ك ق ف — (٨) عليهم بعد ك ق ف — (٩) من مدى ق ف — (١٠) في فساد
السياسة ل ق ف — من المهرج ق ف — العبث ق ف

* قال الحكماء رداً على الزاري : وقوله في الفصل الثامن عشر في الزنن والمارال الديبائنة
قول داع إلى الانتصار على ما يبغى طلب العيش واللامة من الآفات الدسائنة . ولئن كان ذلك
هو الواجب أن يطلب فأى للنس أن يكون لها ذلك وهي ترى أن المال أحسن حالاً من العيش
والآمر أعلى درجة من الأمور والظاهر أعز من المهور ، وعلى ذلك فلا تطلب إلا العلة والظهر
والآمر والسلب والتناول من دون الموضوع والتدلل والخشوع وطلب الكفاف . وما مضى مما
دعا إليه بهذا القول إلا كبيره الذي ليس مكلف فيها يكون طاماً روحانياً

* ورد هذا الفصل ثلثه في القول السادس من الباب الأول من كتاب الحكماء

إن كان مريضاً ، ومن قتل الأفاعي والعقارب ونحوها من المؤذية التي لا طمع
 في استصلاحها وصرفها في وجه من وجوه المنافع ، وتركهم التطهر بالماء ونحوها
 ٣ من الأمور التي يعود ضررُ بعضها على الجماعة وبعضها على نفس الفاعل لها ،
 ولم يمكن نزع هذه السيرة الرديئة عن هؤلاء وأشباههم إلا من وجوه الكلام في
 الآراء والمذاهب ، وكان الكلام في ذلك مما يجاوز مقدار هذا الكتاب ومغزاه ،
 ٦ لم يبق لنا من الكلام في هذا الباب إلا التذكير بالسيرة التي إذا سار بها الإنسان
 سلم من الناس وأعلى منهم المحبة . فنقول إن الإنسان إذا لزم العدل والعفة
 وأقل من محاكمة الناس ومجادبتهم سلم منهم على الأمر الأكثر ، وإذا صم إلى
 ٩ ذلك الإفضال عليهم والصفح والرحمة لم أوق منهم المحبة . وهاتان الخلتان هما
 ثمرتا السيرة الفاضلة ، وذلك كافٍ في غرضنا من هذا الكتاب *

الفصل العشرون

في الخوف من الموت *

١٢

إن هذا العارض ليس يمكن دفعه عن النفس كمالاً إلا بأن تُقنَع أنها

(٣) ويسمى ق ف — (٦) التذكر ق ف — (٧) محبة ق ف — (٨) وأقل
 محاكمة ق ف — (٩) مما : سقط ق ف — (١٣) كلا : سقط ق ف

* قال الكرماني ردّاً على الرازي : وفوله في الفصل التاسع عشر في السيرة الفاضلة قول حار
 محمدي عبده . فالنفس من ذاتها قيام بالعدل وإحسان العبرة كما شرحه ، وكيف تكون عادلة
 وممكة عن الضائع والمكرات وهي لا ترى حلاً إلا صدّ هذه الأمور ، كالسكران
 على ما ذكرنا ذلك . وكيف يكون صحيحاً قوله في إمكان منع الديصاية وأمثالهم عما عليه اعتقادهم
 بسط الكلام الذي ذكر أنه يجاوز حدّ كتابه وإقلاعه عن اعتقادهم ، وأنفسهم لا تقبل من ذاتها
 إلا مانع القهري واليد القوية من خارجهم . وكان يكون طأ روحانياً لو سلك غير هذا المسلك كما
 تقدم الكلام عليه من قبل

* ورد انتهاء هذا الفصل (حتى « من الحياة » ص ٩٣ س ١٣) في كتاب الكرماني

٦٩ و تصير من بعد الموت إلى ما هو أصلح لها عما كانت فيه . وهذا بابٌ يطول الكلام فيه جداً إذا طُلب من طريق البرهان دون الخبر . ولا وجه للكلام فيه البتة لا سيما في هذا الكتاب ، لأن مقداره كما ذكرنا قبلُ يجاوز مقداره في شرفه وفي عرضه وفي طوله ، إذ كان يُخرج إلى النظر في جميع المذاهب والديانات التي تُرى وتوجب للإنسان أحوالاً من بعد موته ، والحكم بدليليها على مبطلها . وليس بصعوبة مرام هذا الأمر وما يضطر ويحتاج إليه فيه من طول الكلام خفاء . فنحن لذلك تاركوه ومقبلون على إقناع من يرى ويعتقد أن النفس تفسد بفساد الجسد ، فإنه متى أقام على الخوف من الموت كان مائلاً عن عقله إلى هواه

فنقول : إن الإنسان على قول هؤلاء ليس يناله من بعد الموت شيء من الأذى بته ، إذ الأذى حسنٌ والحسن ليس إلا للحَيِّ وهو في حال حياته مغموً بالأذى منغمس فيه ، والحالة التي لا أذى فيها أصلح من الحالة التي فيها الأذى . فالموت إذاً أصلح للإنسان من الحياة . فإن قال قائل منهم إن الإنسان وإن كان يُصيبه في حال حياته الأذى فإنه ينال من اللذات ما ليس يناله في حال موته ، قيل له : فهل يتأذى أو يبال أو يضرب بوجهه من الوجوه في هذه الحال أن لا ينال اللذات ؟ فإذا قال لا — وكذلك يقول لأنه إن لم يقل ذلك لزمه أن يكون حياً في حال موته ، إذ الأذى إنما يلحق الحَيِّ دون الميت — قيل له : هل يسبب بضره أن لا ينال اللذات . وإذا كان ذلك كذلك فقد رجع الأمر إلى أن حالة الموت هي الأصلح ، لأن الشيء الذي حسنت

(٥) والديانات : سقط ق ف — الناس ل — والحكم من بعد ك

(٦) ويعتقد : سقط ق ف — (١٠) على ما يقول هؤلاء ، ك ف — (١١) البتة ك

ق ف — (١٢-١٣) التي معها الأذى ك — (١٤) اللذات في حياته ما ق ف — (١٥) يقال

له ق ف — (١٦) الحالة ق ف — من اللذات ق ف — (١٨) كان الأمر كذلك ل

- أنّ للحيّ به الفضل هي اللذة وليس بالميت إليها حاجة ولا له إليها نزوع ولا عليه
في أن لا يبالها أدّى كما ذاك للحيّ . فليس للحيّ عليه فضل فيها لأنّ التفاضل
إنما يكون بين المحتاجين إلى شيء ما إذا كان لأحدهما فضل مع قيام الحاجة
إليه : فأما أن يكون المحتاج على غنى فلا . وإذا كان ذلك كذلك فقد رجع الأمر
إلى أن حالة الموت أصلح . فإن قال إن هذه المعاني ليس ينبغي أن يقال على
الميت لأنها ليست له بموجودة ، قيل له : إنّنا لم نقل عليه هذه المعاني على أنها
قائمة موجودة له بل إنّما نضعها | متوهمّة متصورة لنقيس شيئاً على شيء . ونعتبر
شيئاً بشيء . وهذا باب مني منعتك كنت منقطعاً في قوانين البرهان ، وهو باب
من الانقطاع معروف عند أهل البرهان يستمونه غلق الكلام . وذلك أن صاحبه
يغلق الكلام أبداً ويهرب منه ولا يباعد عليه خوفاً من أن يتوخّه عليه الحكم .
فإذا لجأ إلى التكرار واللجلجة فليس له بعد هذا إلا هذا
- اعلم أن حكم العقل في أن حالة الموت أصلح من حالة الحياة على حسب
اعتقاده في النفس ، وقد يوجد أنه مقيم على اتّباع الهوى فيه . فإنّ الفصل بين
الرأى الهوائى والعقل هو أن الرأى الهوائى يُجَنَّبِي وَيُرْتَر وَيَتَّبَع وَيُتَمَسَّك به
لا بحجة بيّنة ولا بعذر واضح وإنما يكون عن ضرب من الميل إلى ذلك الرأى
والموافقة والحبّ له في النفس ، وأما الرأى العقلى فإنه يُجَنَّبِي بِحُجَّةٍ بَيِّنَةٍ وَعُذْرٍ
واضح وإن كانت النفس كارهة له ومنحرفة عنه . وأيضاً فما هذه اللذة المرغوب
فيها المتنافس عليها : وهل هي في الحقيقة إلا راحة من المؤلم على ما قد بينا ؟

(١) فليس للميت قى ف — (٢) ذلك : سقط قى ف — (٣) لأحدهما إليه فترقى ف —

مع قيام الحاجة إليه : سقط قى ف — (٥) قال قائل قى ف — (٧) قائمة له بوجوده قى ف —

(٨) باب منى ... البرهان وهو : سقط قى ف — (١٠) ويهرب عنه قى ف — ولا يشاعل

عليه كلة خوفاً قى ف — (١٣) وقد يوجد ل فوق الطرء وقد نوحه عليه واه قى ف —

أفضل قى ف ل — (١٥) صروب قى ف — (١٨) مهمل قى ف

وإذا كان ذلك كذلك فإنه ليس يتصورها مقصودة مطلوبة إلا الجاهل بها ،
 لأن المستريح من الأذى غنى عن الراحة التي متى أعقبته سُخِّيت لذة . وأيضاً
 فإنه وإن كان الاغتمام بما لا بد منه ومن وقوعه فضلاً كما يتناقل وكان الموت
 بما لا بد منه ومن وقوعه فإن الاغتمام بالخوف منه فضل والتلهي عنه والتنامي
 له ربح وغنم . ومن أجل ذلك صرنا نغبط البهائم في هذا المعنى إذ لها بالطبع هذه
 الحالة كمالاً التي ليس نقدر نحن عليها إلا بالحيلة لا مطراح المكر والتصور
 العقلي . وكأن ذلك من أنفع الأمور في هذا الموضع إذ كان يحلب من الألم أضعاف
 أضعاف المنتظر . وذلك أن المتصور للموت الخائف منه يموت في كل صورة
 موتة ، فتجتمع عليه من تصوره له مدة طويلة وموتات كثيرة . فالأجود إذا
 والأعود على النفس التلطف والاحتياح لإخراج هذا الغم عنها . وذلك يكون
 كما قيل قيل إن العاقل لا يغم بته . وذلك أنه إذا كان لما يفتن به سبباً يمكنه
 دفعه | جعل مكان الغم فكراً في دفع السبب ، وإن كان مما لا يمكن دفعه
 أخذ على المكان في التلهي والتسلية عنه وعمل في محوه وإخراجه عن نفسه .
 " وأيضاً فإني أقول : إني قد بينت أنه ليس للخوف من الموت على رأى من لم
 يحمل للإنسان حالة وعاقبة يصير إليها بعد موته وجه . وأقول إنه يجب أيضاً
 في الرأى الآخر — وهو الرأى الذي يجعل لمن مات حالة وعاقبة يصير إليها بعد
 الموت — أن لا يخاف من الموت الإنسان الخير العاقل المكمل لأداء

(١) ليس يتصور ما مقصوده في ف — (٢) الربح في ف — اعطنها ل ، اعطنها في ف —

(٣) عا ... الموت : سقط في ف — (٥) في هذه الحالة إذ في ف — ما الطمع في ف —

(٧) إذا كان يربح ويربح من الألم في ف — (٨) أضعاف : سقط في ف — يموت مثلاً في

في ف — (١٠) لا مطراح في ف — (١١) كما قلنا قل في ف — ته : سقط ل

(١٤) من الموت وجه ك — (١٥) وجه : سقط في ف

ما فرضت عليه الشريعة المحقة ، لأنها قد وعدته الفوز والراحة والوصول إلى
 السعيم الدائم . فإن شكك شاك في هذه الشريعة ولم يعرفها ولم يتيقن صحتها فليس له
 إلا البحث والنظر جهده وطاقته . فإن أفرغ وسعه وجهده غير مقصّر ولا وإن
 فإنه لا يكاد يعدم الصواب . فإن عديمه — ولا يكاد يكون ذلك — فإنه تعالى
 أولى بالصفح عنه والغفران له إذ كان غير مطالب بما ليس في الوُسع
 بل تكليفه وتحمله عز وجل لعباده دون ذلك كثيراً
 وإذا قد أنبأنا على قصد كتابنا هذا وبلغنا آخر غرضنا فيه فإننا خاتمون
 كلامنا بالشكر لربنا عز وجل . فالحمد لله واهب كل نعمة وكاشف كل غمة
 حمداً بلا نهاية كما هو أهله ومستحقه *

(٢) ولم ينبئ في ف — (٣) في ان يفرغ في ف — . وسعه وطاقته وجهده ك —
 (٦) كثيراً جداً في ف — (٨) واهب القل وكل سنة ل — (٩) ومستحقه آخر الكتاب
 والحمد لله رب العالمين وصلواته على رسوله محمد وآله وصحبه الطاهرين ل (ويتوه ناريج السعة
 على ما ذكرناه في المقدمة من * ، أما ناريج نسخ في و ف فقد ذكرناها من ٧٦ و ٧٧)

* قال الكرماني في القول السادس من الباب الأول من كتابه : وقوله في الفصل العشرين
 في دفع الحروب من الموت ... قول حق ، لا كما أعده بقوله : فإن شكك شاك في هذه
 الشريعة إذ كان غير مطالب بما ليس في الوُسع * الذي أوجب به السلامة لمن شك في
 الشريعة ولم يعرف شيئاً منها واحتج في البحث والنظر وأفرغ وسعه وطاقته ولم يزل شكك وأن
 الله لا يؤاخذك بذلك فإن الأمر بخلاف ما أورده وبضد ما تحيل إليه واعتقده . فإن الشاك في
 الشريعة ومساكنها الخامل يستثني القاعد عن العمل بها والثائرة عليها نفسه في كونها مافية في عاداتها
 الحارية وأفعالها الخاطئة منها الصادرة عنها إلى الوجود على قضائها هواها وأحكام الزواج الذي عنه
 كان يعودها على الأمر الذي هي فيه كآخواتها من ارواح الحيوان والوحوش ، إذ شكها فقد بها
 عن الشكوك منه . وهي تكون بهذه الثابة تحت عصب الله سبحانه وسخطه . وأن تكون لها
 عمران ولم يحصل لها ما قوت ذاتها وراضيا فنتصفه الخ

كتاب السيرة الفلسفية

ورد ذكر هذا الكتاب في مآرس مؤلفات الرازي التي في أيدينا وإن كان القدماء يختلفون في عنوانه . فقد سماه أبو الريحان البيروني (١) . كتاب السيرة الفلسفية (٢) . وهو العنوان المذكور في نسختنا الخطية ، وسماه ابن الفعطي (٣) وابن النديم (٤) . كتاب (في) السيرة الفاصلة . أما ابن أبي أصيبعة فقد ذكر في ترجمته للرازي ثلاثة عناوين مختلفة لعلها تشير جميعاً إلى الكتاب الذي نحن بصدده ، فقد سمي أولاً . كتاباً في سيرة الحكماء (٥) . وثانياً . كتاباً في سيرته (٦) . وثالثاً . كتاباً في السيرة الفاصلة وسيرة أهل المدينة الفاصلة (٧) .

وحصل إلينا هذا الكتاب في مجموعة مخطوطة بالمتحف البريطاني مسجلة تحت رقم ٧٤٧٣ من الإضافات الشرقية (Add.) (٨) وعنوانه هناك . كتاب السيرة

(١) رسالة في فهرست كتب محمد بن زكرياء الرازي من ١٩ رقم ١٤٩

(٢) راجع أيضاً ما قاله Julius Lippert في *Mitteilungen des Orientalischen Seminars*, VII (Berlin 1904), p. 22-24

(٣) تاريخ الحكماء من ٢٧٥ ، ١٤

(٤) فهرست من ٣٠١ من ٢٣ (طبعة أوروبا)

(٥) كتاب عيون الاسماء في طبقات الأطباء ج ١ ، من ٣١٦ ، ١٦

(٦) نفس المرجع من ٣٢١ ، ١٣

(٧) من ٣٢٠ ، ٥

(٨) راجع

Catalogus Codd. Manusc. qui in Mus. Brit. asservantur, II no. 426.

الفلسفة تأليف الحكيم أبي نصر (كذا) محمد بن زكريا الرازي المتطبب ، وهو يشمل خمس ورقات (ورقة ١ ط - ٥ ط) . وهذه المجموعة محررة في سنة ١٢٣٩ للهجرة بحسب نسخي جميل وأخطأها غير قليلة . وقد أثبت التصحيحات في المتن وأوردت قراءات النسخة الحطية في الحواشي مشيراً إليها برمز « خ » . وكنت قد نشرت هذا الكتاب في مجلة *Orientalia* التي تصدر في روما مع مقدمة وترجمة إلى اللغة الفرنسية ^(١) ، وهأنذا أطبعه مرة أخرى مع زيادة العناية في التصحيح ^(٢)

Orientalia, NS, 1V (1935), p. 300-334

(١)

ترجم صديقي عباس اقبال هذه المقالة إلى اللغة الفارسية (طهر - سنة ١٣١٥) (راجع أيضاً مجلة مهر سنة ٣ رقم ٧)

(٢) يسرني أن أعرب هنا عن مراد شكري المحمدي الأستاذ محمد بن عبد الوهاب القرويني والدكتور D H. Baneth المديني بفضل ما بدأ به من الملاحظات التي استندت منها في تصحيح هذا النص

بسم الله الرحمن الرحيم

- قال أبو بكر محمد بن زكرياء الرازي — أُلحقَ الله روحه بالروح والراحة — :
 ٣ إن ناساً من أهل النظر والتمييز والتحصيل لما رأونا نُدْخِلُ الناسَ
 وتَصْرِفُ في وجوه من المعاش عابونا واستقصونا وزعموا أننا حائذون عن سيرة
 العلاسفة ولا سيما عن سيرة إمامنا سقراط المأثور < عنه > أنه كان لا يَتَشَى
 ٦ الملوك ويستخف بهم إن هم غشوه ولا يأكل لذيق الطعام ولا يلبس فاخر الثياب
 ولا يبنى ولا يفتي ولا يئس ولا يئيل ولا يأكل لحماً ولا يشرب خمرأً ولا يشهد لهواً بل
 كان مقتصرأً على أكل الحشيش والالتفاف في كساء خَلَقَ والإيواء إلى حُبِّ في
 البرية ، وأنه أيضاً لم يكن يستعمل التقيّة للعوام ولا للسلطان بل يحبهم بما هو
 الحقّ عنده بأشرح الألفاظ وأبينها . وأما نحن فعلى خلاف ذلك . ثم قالوا في
 مساوئ هذه السيرة التي سار بها إمامنا سقراط إنها مخالفة لما عليه يجري الطبع
 وقوام الحرث والنسل وداعية إلى خراب العالم وبوار الناس وهلاكهم . وسنجيبهم
 ١٢ بما عندنا في ذلك إن شاء الله

- فنقول : أما ما أثروه عن سقراط وذكروه فقد صدقوا وقد كان ذلك منه ،
 لكنهم حملوا منه أشياء أخر وتركوا ذكرها تعمدًا لوجوب موضع الحاجة عليها .
 ١٥ وذلك أن هذه الأمور التي أثروها عن سقراط قد كانت منه في ابتداء أمره إلى
 مدة طويلة من عمره ، ثم انتقل عن كثير منها حتى إنه مات عن بنات وحارب
 العدو وحضر مجالس اللهو وأكل الطيبات إلا من اللحم وشرب يسير المسكر .
 ١٨ وذلك معلوم مأثور عند من عني باستقصاء أخبار هذا الرجل . وإنما كان منه

(٢) أبو نصر ح — (٤) حائذين خ — (٥) لا يتناخ — (١٥) أهل الصواب :

أو تركوا — (١٦) أن هذه الأمور خ — (١٧) عن مات خ

٥٢

ما كان في بدء أمره لشدة عجزه بالفلسفة وحبها وحرصه على صرف زمان الشهوات والشغل باللذات إليها ومواناة طبعه له على ذلك ، واستخفافه واستدلاله لمن لم يلاحظ الفلسفة بالعين التي تستحق أن تلاحظ بها وآثر ما هو أخس |
 منها عليها . ولا بد في أول الأمور المشوقة المعشوقة من فضل ميل إليها وإفراط في حبها ولزومها وشتان المحالين فيها ، حتى إذا وغل فيها وقرت الأمور به قرارها سقط الإفراط فيها ورجع إلى الاعتدال ، كما يقال في المثل لكل جديد لذة . فهذه كانت حال سقراط في تلك المدة من عمره ، وصار ما أثر عنه من هذه الأمور أشهر وأكثر لأنها أطرف وأعجب وأبعد من أحوال الناس ، والناس موكعون بإذاعة الخبر الطريف النادر والإضراب عن المألوف والمعتاد . قلنا إذاً بمخالين للأمر الأحمد من سيرة سقراط وإن كنا مقصرين عنه في ذلك تقصيراً كثيراً ومقرين بالنقص عن استعمال السيرة العادلة وقمع الهوى وحببة العلم والحرص عليه . غفلنا إذاً لسقراط ليس في كيفية السيرة بل في كيتها ، ولنا بمنتقصين إن أقررنا بالنقص عنه إذ كان ذلك هو الحق وكان الإقرار بالحق أكثر شرفاً وفضيلة . فهذا ما نقوله في هذا الموضع
 وأما ما عابوه من سيرتي سقراط فإنا نقول : إن المعيب منها بحق أيضاً كيتها لا كيفيتها إذ من البين أنه ليس الانهماك في الشهوات وإيثارها الأمر الأفضل الأشرف على ما يتناهى كتابنا في الطب الروحاني ، لكن الأخذ من كل حاجة بمقدار ما لا بد منه أو بمقدار ما لا يجلب ألماً > يفضل < على اللذة المصابة منها . وقد رجع سقراط عن المفرط منها الذي هو المعيب بالحقيقة والداعي إلى خراب العالم وبوار الناس ، إذ قد عاد إلى أن أنسل وحارب

(٣) لم لا يخالفه — (٩) مولوعون ح — والاطراب ح — (١١) ومفرون ح —

(١٣) ولنا بمعنى أن قربنا ح — (١٥) غنى ح — (١٨) > يصل < : راجع

ص ١٠٢ س ٢ ، او : > يرجع < (راجع ص ١٠٣ س ٢) ، او : > رائداً <

العدو وحضر مجالس اللهو . ومن فعل ذلك فقد خرج عن أن يكون ساعياً في خراب الدنيا وبوار الناس ، وليس يجب أن لا يكون كذلك حتى يكون مغرقاً في الشهوات . ونحن وإن كنا غير مستحقين لاسم الفلسفة بالإضافة إلى سقراط فإننا مستحقون لاسمها بالإضافة إلى الناس غير المتفلسفين وإذ قد جرى في هذا المعنى ما جرى فلتتم القول في السيرة الفلسفية لينتفع بها محبو العلم ومؤثروه

ف نقول : إنا نحتاج أن نبني أمرنا فيما هو غرضنا المقصود في هذه المقالة على أصول قد تقدم يأتنا لها في كتب آخر لا بد من الاستعانة لتخفيف ما في هذه المقالة بها . فمنها كتابنا ، في العلم الإلهي ، وكتابنا ، في الطب الروحاني ، وكتابنا ، في عدل من اشتغل بفضول الهندسة من الموسومين بالفلسفة ، وكتابنا الموسوم ، بشرف صناعة الكيمياء ، ولا سيما كتابنا الموسوم ، بالطب الروحاني ، فإنه لا غنى عنه في استتمام غرض هذه المقالة والأصول التي نبني عليها مروع السيرة الفلسفية ونأخذها منها ونقتضيها اقتضاباً . وهي : أن لنا حالة بعد الموت حميدة أو ذميمة بحسب سيرتنا كانت مدة كون أنفسنا مع أجسادنا ، وأن الأمر الأفضل الذي له خلّقنا وإليه أُجريت بنا ليس هي إصابة اللذات الجسدية بل اقتناء العلم واستعمال العدل اللذين بهما يكون خلاصنا عن عالمنا هذا إلى العالم الذي لا موت فيه ولا ألم ، وأن الطبيعة والهوى يدعوانا إلى إيثار اللذة الحاضرة وأما العقل فكثيراً ما يدعونا إلى ترك اللذات الحاضرة لأموور يؤثرها عليها ، وأن المالك لنا الذي منه نرجو الثواب ونخاف العقاب ناظر لنا رحيم بنا لا يريد إبلامنا ويكره لنا الجور والجهل ويحب ما العلم والعدل فإن هذا

(١٠) أصول خ — (١٢) عمن استلهم خ — التي تبنا خ — (١٣) سيرة خ —

ونقتضيها اقتضاء خ — (١٧) تدعونا بنا خ — (١٨) مكثراً ما خ — (١٩) رحيم خ

المالك يعاقب المثلّم منا <و> من استحق الإيلام بقدر استحقاقه ، وأنه لا ينبغي أن نحتمل الماء في جنب لذة يفضل عليها ذلك الألم في كتيته وكيفيته ، وأنّ البارئ حلّ وعزّ قد وكل الأشياء الجزئية من حوائجنا إلينا كالحرارة والنسج وما أشبه ذلك مما به قوام العالم وقوام المعيشة . فلتسكّر لنا مسلّمةً لبنى عليها

- ١ فنقول : إنه إذا كانت لذات الدنيا وآلامها منقطعةً بأنقطاع العمر وكانت لذات العالم الذي لا موت فيه دائماً غير منقطعة ولا متناهية فالمعجون من اشترى لذةً بأمدة منقطعة متناهية بدائمة باقية غير منقطعة ولا متناهية . فإذا كان الأمر كذلك تبعه ووجب منه أنه لا ينبغي لنا أن نطلب لذةً لا بدّ في الوصول إليها من ارتكاب أمر يمنعنا من التخلّص إلى عالم النفس أو يوجب علينا في عالمنا هذا الماء مقداره في كتيته وكيفيته أعظم وأشدّ من اللذة التي آثرناها ، فأما سائر ذلك من اللذات فباحة لنا . على أن الرجل الفيلسوف قد يترك كثيراً من هذه المباحات ليمرّن نفسه على ذلك ويعودها فيكون ذلك عليه في الموضع الواجب أهون وأيسر كما ذكرنا في « كتاب الطب الروحاني » .
- ١٥ لأنّ العادة كما ذكر القدماء طيبة ثابته تسهل العسير وتونس بالمستوحش منه ، وإن كان في الأمور النفسية وإن كان في الأمور الجسدية ، كما نرى الفيوح أقوى على المشي والجهد أجراً على الحرب ونحو ذلك مما لا يخفى به في تسهيل العادات للأمور التي كانت تصعب وتعسر قبل اعتيادها . وهذا القول وإن كان وجيزاً بجملاً — أعني ما ذكرناه في مقدار اللذة المحصورة — فإنّ تحته من الجزئيات أموراً كثيرة . على ما قد يفتاها في « كتاب الطب الروحاني » .
- ١٨

(٢) يحتمل ح — من حب ح — علاج — (٣) إليها والحرارة ح — (٤) أشبه ح —
 ووحده ح (راجع ص ١٠٣ ص ٣ و ١٧) (٥-١٠) من الوصول ح (١٣) ليون
 ح — (١٦) الأمور النفسية ح — (١٧) من تسهيل ؟

- ٣ و فإنه إن كان الأصل الذي وضعناه من أنه لا ينبغي للعقل أن ينقاد | للذة
يخشى معها المأ يرجع على الألم الذي يصل إليه من مكابدة ترك اللذة وقع
الشهوة صحيحاً حقاً في نفسه أو مصادراً عليه فقد وجب منه وتبعه أنا لو قدرنا
في حالة على أن نملك الأرض كلها مدة عمرنا بارتكاب من الناس ما لا يرضاه
الله مما كان به منعتنا من الوصول إلى الخيرة الباتمة والنعيم المقيم لم يكن ينبغي
لنا أن نفعل ذلك ولا نُؤثره . ولو استحققتنا أيضاً أو كان الاستحقاق
غالباً علينا في أننا إن أكلنا في المثل طبقاً من رطبٍ ومِدنا عشرة أيام لم يَنْسَخ
أن نُؤثر أكله . وكذلك الحال فيما بين هذين المثالين اللذين ذكرناهما — على
عظيم أحدهما وصغير الآخر بإضافة — من الأمور الجزئية التي كل واحد منها
صغير بإضافة إلى الأعظم كبير بإضافة إلى الأصغر ، مما لا يمكن القول أن
يأتي عليه أكثر ما تحت هذه الجملة الكلية من الأمور المفردات الجزئية
وإذ قد بان في هذا الموضع ما أردنا بياحه فلتعبد إلى بيان غرض آخر من
أغراضنا نال لهذا الغرض

- فنقول : إنه لما كان الأصل الذي وضعناه من أن ربنا ومالكنا مُشْفِق
علينا ناظر لنا رحيم لنا ناع ذلك أبصاً أنه يكره أن يقع بنا ألم . وأن جميع ما يقع
بنا منه مما ليس من اكتساننا واختياراتنا بل مما في الطبيعة فلا مِر ضروري لم
يكن بد من وقوعه . ووجب من ذلك أنه لا ينبغي أن يؤلم مُحِيتاً بته من غير
استحقاق منه لذلك الإيلام أو لغير صرته عه بذلك الألم ما هو أشد منه .

(٤) لعل الصواب : في الناس — (٥) ما كان به خ — (٦) أبصاً وكان خ —

(٧) غالب علينا خ — رطب رمدنا عشرة خ — لم يبعي خ — (٨) الذي ذكرناهما خ —

(٩) كل واحد منهما خ — (١٠) كبير (صحيح منقول به) : لغة خ — (١١) نافي

عليه كثرة ما خ — الجملة الثالثة (١) من خ — (١٢) نافي خ — (١٤) أنه كما

كان خ — الذي وضعناه خ — (١٥) أبصاً وانه خ — (١٧) أن يؤلم بما به خ —

(١٨) الألم عما هو خ

وتحت هذه الجملة أيضاً تفصيل كثير يُدخل فيها المظالم جميعاً، وما يتلذذ به
 الملوك من الصيد للحيوان ويُفْرِط فيه الناس من الكد للبهائم في استعمالها .
 ٥ فوجب أن يكون ذلك كله على قصد وسن وطريق ومذهب عقلي على لا يتعدى
 ولا يُجار عنه . فيوقع الألم حيث يُرجى به دفع ما هو أعظم منه ، نحو بطل
 الجراح وكسّي العضو العفّ وشرب الدواء المرّ البشيع وترك الطعام اللذيذ خشية
 ٦ الأمراض العظيمة الآلِية . وتكدّ البهائم كدّ قصير لا عنف فيه إلا في
 المواضع التي تدعو الضرورة فيها إلى الإعناف ويوجب العقل والعدل ذلك كحدث
 العرس عند طلب النجاة من العدو ، فإنه يجب في العدل حيثن أن يحدّ ويتلف
 ٧ في ذلك إذا رُجى به خلاص الإنسان ، ولا سيما إذا كان عالماً خيراً أو له غناء
 عظيم في وجه من الوجوه العائد صلاحها على جملة الناس ، إذ كان غناء مثل هذا
 الرجل وبقاؤه في هذا العالم أصلح لأهله من بقاء ذلك الفرس . أو كرجلين وقفا في
 برية لا ماء فيها ومع أحدهما من الماء ما يمكن أن يخلص به | نفسه دون صاحبه ،
 ٨ فإنه ينبغي في تلك الحالة أن يؤثر بالماء أعزّد الرجلين على الناس بالصلاح .
 فهذا هو القياس في أمثال هذه الأمور وأشباهاها

ظ ٣

وأما الصيد والطرود والإبادة والإهلاك فينبغي أن يكون للحيوان الذي
 لا يعيش كال العيشة إلا باللحم كالأسد والنمر والذئب وما أشبهها ، والتي يعظم
 أذاها ولا مطمع في استصلاحها ولا حاجة في استعمالها مثل الحيات والعقارب
 ونحوها . فهذا هو القياس في أمثال هذه الأمور . وإنما جاز أن تُتلف هذه
 ٩ الحيوانات من جهتين : إحداهما أنها متى لم تُتلف أتلفت حيوانات كثيرة ،

(١) تدخل خ — وما يتلذذ خ — (٢) فيوجب خ — (٣) يجاز عنه خ —
 يرجى به ومع ما خ — (٤) الجراح خ — (٥) الآلة خ — (٦) الذي يدعو خ — لعل
 الصواب : إلى الإعانة - (٧) صلاحه على خ — (٨) وقفا في خ — (٩) التي
 يعظم خ

فهذا باب خامسٌ بأمثال هذه الحيوانات ، أعني التي لا تعيش إلا باللحم . وأما
الآخرى فإنه ليس تخلص النفوس من جُثث من جُثث الحيوانات إلا من جُثَّة
الإنسان فقط . وإذا كان الأمر كذلك كان تخلص أمثال هذه النفوس من
جُثثها شيئاً بالتطريق والتسهيل إلى الخلاص . فلما اجتمع لتي لا تعيش إلا باللحم
الوجهان جميعاً وجب إبادتها ما أمكن ، لأن في ذلك تقيلاً من ألم الحيوان ورجاء
أن تقع نفوسها في جُثث أصح

وأما الحيات والعقارب والزناير ونحوها فاجتمع لها أنها مؤلمة للحيوان
ولا تصلح أن يستعملها الإنسان كما يستعمل البهائم المعمولة فجاء لذلك إهلاكها
وإبادتها . وأما الحيوان المعمولة والمائسة بالعشب فلم يجب إبادتها وإهلاكها بل
الرفق بالمعمولة على ما ذكرنا والاستقلال من الاغذاء بها ما أمكن ومن إنساها
لئلا تكثر كثرة تخرج إلى إكثار ذبحها . لكن يكون ذلك بقصد وبحسب
الحاجة . ولولا أنه لا مطمع في خلاص نفس من غير جُثَّة الإنسان لما أطلق
حكم العقل ذبحها البتة . وقد اختلف المتفلسفون في هذا الأمر فرأى بعضهم
أن يقتل الإنسان باللحم ولم يَرَ بعضهم ذلك ، وسقراط ممن لم يُجِز ذلك

ولما كان ليس للإنسان في حكم العقل والعدل أن يؤلم غيره تبع ذلك
أنه ليس له أن يؤلم نفسه أيضاً . وصار تحت هذه الجملة أيضاً أمور كثيرة يدفعها
حكم العقل ، نحو ما يعمل الهند من التقرب إلى الله بإحراق أجسادها وطرحها
على الحدائد المشحودة ، ونحو المنانة وجبها أنفسها إذا نازعتها إلى الجماع
وإصنائها بالجوع والبطش وتوسيعها باجتئاب الماء واستعمال البول مكانه
وما يدخل في هذا الباب وإن كان دونه كثيراً ما يستعمله النصارى

(٤) شبه خ — (٥) تليل خ — (٨) هلاكها خ — (١٣) وفيه اختلف ح — (١٤)

لم يرى خ — ممن لم يجري ذلك خ — (١٨) ونحو الطاية وحها خ — (٢٠) مما يتصله خ

من الترهيب والتغلي في الصوامع وكثير من المسلمين من لزوم المساجد وترك
المكاسب والاقتصار على يسير الطعام وشبه ومؤذى | الألباس وخشنة ، فإن
ذلك كله ظلم منهم لأنفسهم وإيلام لها لا يدفع به أم أرجح منه . وقد كان
سقراط يسير مثل هذه السيرة من أول عمره غير أنه تركها في آخر عمره على
ما ذكرنا قل . وفي هذا الباب بين الناس تباین كثير جداً غير متطرق به .
ولا بد أن نقول في ذلك قولاً مقرباً ليكون مثلاً

فنقول : إنه لما كان الناس مختلفين في أحوالهم فمنهم غنى نعمة ومنهم
غنى بؤس ومنهم من تطالبه نفسه ببعض الشهوات مطالبة أكثر كالمفرمين
بالنساء أو بالخمر أو حب الرئاسة ونحو ذلك من الأمور التي فيها بين الناس
تفاوت كثير صار الألم الذي يقع بهم من قبح شهواتهم مختلفاً اختلافاً كثيراً
بحسب اختلاف أحوالهم . فصار المولود من الملوك والناشي في نعمهم لا تحمل
بشرته خشن الثياب ولا تقبل معدته بشع الطعام بالإضافة إلى ما يقع به المولود
من العامة ، لكن يتألم من ذلك ألماً شديداً ، أو المعتادون أيضاً إصابة اللذة
ما من اللذات يتألمون عند المنع منها وتكون المؤونة عليهم متضاعفة وأبلغ
وأشد من لم يعتد تلك اللذة ، ومن أجل ذلك أنه لا يمكن أن يكون تكليفهم
كلهم تكليفاً سواء بل مختلفاً بحسب اختلاف أحوالهم . فلا يكلف
المتفلسف من أولاد الملوك أن يلزم من الطعام والشراب وسائر أمور معاشه
ما يكلف أولاد العامة إلا على تدريج إن دعت ضرورة . لكن الحد الذي
لا يمكن أن يتجاوز هو أن يمتنعوا من الملاذ التي لا يمكن الوصول إليها إلا

(١) من الترهيب ح — في لزوم ح — (٢) الطعام وخشنة ح — (٣) لما أرجح
منها ح — (٤) كثيرة ح — لعل الصواب . عبر متطرق إليه — (٥) يعمس ح —
(٦) والناس في ح — (٧) إصابة اللذة ح — (٨) مما لم يعتاد ح — (٩) المتفلسفون
ح — (١٠) ما يكلفه ح — (١١) للملاذ الذي ح

- بارتكاب الظلم والقتل وبالجحمة بجميع ما يسيخط الله ولا يجب في حكم العقل والعدل ، ويباح لهم ما دون ذلك . فهذا هو الحد من فوق أعنى في إطلاق التنعم .
- وأما الحد من أسفل أعنى في التقشّف والتقلّل فإن يأكل الإنسان ما لا يضره ٢ ولا يمرض عليه ولا يتعدى إلى ما يستلذه غاية الاستلذاذ ويشتهيه فيكون القصد إليه للذة والشهوة لا لسدّ الجوع . ويلبس ما تحتمله بشرته من غير أدّى ولا يميل إلى الفاخر والمنقش من اللباس : ويمكن ما يقيه من الحرارة والبرد ٦ المفرطين ولا يتعدى إلى المساكن الجليلة البهية المنقوشة المزخرفة إلا أن يكون له من سعة المال ما يمكن أن يتسع معه في مثل هذه الأمور من غير ظلم ولا تعدّ ولا إجهاد لنفسه في الاكتساب . ولذلك يفضل في هذا المعنى المولودون ٨ من الآباء الفقراء والناشئون في الأحوال الرثة لأنّ التقلّل والتقشّف على أمثال هؤلاء أسهل كما كان التقلّل والتقشّف على سقراط أسهل منهما على افلاطون . وما بين هذين الحدّين فباح لا يخرج به مستعمله من لسم الفلسفة بل يجوز أن يسمّى بها . وإن كان | الفضل في الميل إلى الحد الأسفل دون الأعلى ٤ ظ وكانت النفوس العاضلة وإن كانت مصاحبة لأجساد تغذيت في نعمة تأخذ أجسادها بالتدرّج إلى الحد الأسفل . فأما مجاورة الحد الأسفل فمخروج عن الفلسفة إلى مثل ما ذكرنا من أحوال الهند والمناينة والرهبان والنسك ، وهو خروج عن السيرة العادلة وإسقاط الله تعالى بإيلام النفوس باطلاً واستحقاق

(٣) التقشف والعدل ح - مما لا ح - (٤) ولا يتعدى إلا ما يمتد عليه الاستدلال

ح - وسكون ح - (٦) ويمكن بما يقيه ح - (٧) والمنقوشة ح - (٨) ولذلك

يفضل ح - (١٠) لأن المال ح - (١١) كان التقلّل ح - أسهل منها على ح -

(١٢) وما بين : وساتين ح - (١٣) في المثل إلى ح - (١٤) من سعة ح -

(١٥-١٤) بأخذ أحدها ح - (١٦) والثالثة ح - (١٧) باطلاق استحقاق ح

للإخراج عن اسم الفلسفة . وكذلك الحال في مجاوزة الحد الأعلى ، فسأل الله
 واهب العقل وفارج الهم وكاشف الهم توفيقنا وتسديدنا ومعونتنا على ما هو
 ٣ الأرضى عنده والأزلف لنا لديه

وحمة أقول : إنه لما كان الباري عز وجل هو العالم الذي لا يحجل والعاقل
 الذي لا يحجور وكان العلم والعدل والرحمة بإطلاق وكان لنا بارئاً ومالكاً وكتابه
 ٦ عبيداً مملوكين وكان أحب العبيد إلى مواليتهم آخذهم بسيرهم وأجراهم على سنتهم
 كان أقرب عبيد الله جل وعز إليه أعلمهم وأعدلهم وأرحمهم وأراهم . وكل هذا
 الكلام مراد قول الفلاسفة جميعاً ، إن الفلسفة هي التشبه بالله عز وجل بقدر
 ما في طاقة الإنسان ، وهذه جملة السيرة الفلسفية . فأما تفصيلها فعلى ما في
 ٩ كتاب الطب الروحاني ، ، فإننا قد ذكرنا هناك كيف تنزع الأخلاق الرديئة
 عن النفس وكما مقدار ما ينبغي أن يجري عليه المتكلف أمره في الاكتساب
 ١٢ والافتاء والإنفاق وطلب مراتب الرياسة

وإذ قد بينا ما أردنا بيانه في هذا الموضع فترجع ونبين < ما > عندنا ونذكر
 الطاعنين علينا ونذكر أننا لم نسر بسيرة إلى يومنا هذا — بتوفيق الله ومعوته —
 ١٥ نستحق أن نخرج بها عن التسمية فيلسوفاً . وذلك أن المستحق لمحو اسم الفلسفة
 عنه من قصر في جزءي الفلسفة جميعاً — أعني العلم والعمل — بجمل
 ما للفيلسوف أن يعلمه أو سار بما ليس للفيلسوف أن يسير به . ونحن بحمد الله
 ١٨ ومنه وتوفيقه وإرشاده قرأنا من ذلك . أما في باب العلم فنقبل أننا لو لم تكن
 عندنا منه إلا القوة على تأليف مثل هذا الكتاب لكان ذلك مانعاً عن أن يُمتحى
 عما اسم الفلسفة فصلاً عن مثل كتابنا ، في البرهان ، وفي العلم الإلهي ، .

- و. في الطب الروحاني، وكتابنا في المدخل إلى العلم الطبيعي، الموسوم، بسمع الكيان، ومقالتنا في الزمان والمكان والمدة والدمر والخلاد، و. في شكل العالم، و. سبب قيام الأرض في وسط الفلك، و. سبب تحرك الفلك على استدارة، ومقالتنا في التركيب، و. أن للجسم حركة من ذاته وأن الحركة معلومة، و. وكتبنا في النفس | وكتبنا في الهوى، وكتبنا في الطب كالكتاب المنصوري، وكتابنا إلى من لا يحضره طبيب، و. وكتابنا في الأدوية الموجودة، والموسوم بالطب الملوكي، والكتاب الموسوم بالجامع، الذي لم يسبقني إليه أحد من أهل المملكة ولا احتذى فيه أحد بعد احتدائي وحذوي، وكتبنا في صناعة الحكمة التي هي عند العام الكيمياء، وبالجملة فقرأت ما تلى كتاب ومقالة ورسالة خرجت عني إلى وقت عمل هذه المقالة في فنون الفلسفة من العلم الطبيعي والإلهي. فأما الرياضيات فإني مقرّ بأنني إنما لاحظتها ملاحظة بقدر ما لم يكن لي منها بدء ولم أفن زماني في التمرّس بها بالقصد متى ذلك لا للعجز عنه. ومن شاء أوضحت له عُددي في ذلك بأن الصواب في ذلك ما عملته لا ما يعمله المُفَنُّون لأعمارهم في الاشتغال بفضول الهندسة من الموسومين بالفلسفة. فإن لم يكن ملغى من العلم المبلغ الذي أستحق أن أسمى فيلسوفاً فمن هو ليت شعري ذلك في دهرنا هذا

- وأما الجزء العملي فإني بعون الله وتوفيقه لم أتمدّد في سيرتي الحديين اللذين حدثت، ولم يظهر من أفعالي ما استحققت أن يقال إنه ليست سيرتي سيرة فلسفية. فإني لم أصحب السلطان حجة حامل السلاح ولا متولى أعماله، بل صحبته حجة متطبّب وملازم يتصرّف بين أمرين: أمّا في وقت مرضه فعلاجه

(٤) وإن لمصرح — (١٢) ولم أبق خ — (١٣) ما تملّكه خ — (١٤) بفضول خ —

(١٧) لم أجد خ — اللذين حذوت خ

وإصلاح أمر بدنه . وأما في وقت صحته بدنه فأبناسه والمشورة عليه — يعلم الله
 ذلك متى — بجميع ما رجوت به عائدة صلاح عليه وعلى رعيته . ولا ظهير متى
 ٣ على شره في جمع مال وسرف فيه ولا على منازعات الناس ومخاصماتهم وظلمهم ،
 بل المعلوم متى صد ذلك كله والتجاني عن كثير من حقوق . وأما حالتي في
 مطعمي ومشربي ولهوى فقد يعلم من يكثر مشاهدة ذلك متى > أني لم أتعذ <
 ٦ إلى طرف الإفراط ، وكذلك في سائر أحوالي عما يشاهده هذا من ملبس أو مركوب
 أو خادم أو جارية . فأما بحسب العلم وحرصى عليه واجتهادى فيه فمعلوم عد من
 صحبني وشاهد ذلك متى أن لم أرل منذ حدائني وإلى وقتي هذا مكثا عليه حتى إنني
 ٩ متى اتفق لي كتاب لم أقرأه أو رجل لم ألقه لم ألتفت إلى شغل بيته — ولو
 كان في ذلك على عظيم ضرر — دون أن آتي على الكتاب وأعرف ما عد
 الرجل . وإيه بلغ من صبرى واجتهادى أني كنت مثل خطب التعاويذ في عام
 ١٢ واحدا أكثر من عشرين ألف ورقة . وبقيت في عمل الجامع الكبير خمس عشرة
 سنة أعمله الليل والنهار حتى ضعب بصري وحدث على فسخ في عصل يدي
 يسماني في وقتي هذا عن القراءة والكتابة ، وأما على حال لا أدعها بمقدار
 ١٥ جهدي وأستعين دائما بمن يقرأ ويكتب لي

ظ

فإن كان المقدار الذي أنا عليه من هذه الأمور عند هؤلاء القوم يحطني
 عن رتبة الفلسفة في العمل وكان العرص من حدود سيرة الفلسفة عديم غير
 ١٨ ما وصفا فليشتوه لنا مشاهدة أو مكابة لقلبه منهم إن جاؤا بمفضل علم ، أو نزدة
 عليهم إن أنتابا فيه موضع خطأ أو نقص . وهب أن قد تساهلت عليهم وأقررت
 بالتقصير في الجزء العملي ، فما عسى أن يقولوا في الجزء العلوي ؟ فإن كانوا

(٣) وشرف فيه خ — (٤) في مطعمي ح — (٥) > أني لم أتعذ < — راجع ص ١٠٧
 ص ٧ ، ص ١٠٩ ص ١٢ — (٦) يشاهده هذه خ — (٧) شغل فيه ح — (١١) في علم
 واحد خ — (١٢) العرس من حدى خ

استقصوني فيه فليلقوا إلى ما يقولوه في ذلك لنظر فيه وتدع من بعد بحقهم
أوزد عليهم غلظهم . فإن كانوا لا يستقصوني في الجزء العلى فأولى الأشياء
أن يتفحوا بعلى ولا يلتفتوا إلى سيرتى ليكونوا على مثل ما يقول الشاعر ٢

إِعْمَلْ بِعِلْمِي فَإِنْ قَصُرْتُ فِي عَمَلِي

بِفَعْلِكَ عِلْمِي وَلَا يَضُرُّكَ تَقْصِيرِي

فهذا ما أردنا أن نودع في هذه المقالة . ولواهب العقل الحد بلا نهاية كما هو
أهله ومستحقه ، وصلى الله على المصطفين من عباده والخيرات من إمامه

نحر كتاب البيرة الفلسفية ، واقع تعالى المحمود على كل حال دائماً ابداً سرمداً

مقالة فيما بعد الطبيعة

وردت هذه المقالة في مجموعة مخطوطة في خزانة راغب ناسا باستانبول تحت رقم ١٤٦٣ ورقة ٩٠ و ٩٨ ظ^(١) بعنوان « مقالة لأبي بكر محمد بن زكريا الرازي فيما بعد الطبيعة » . وقد بقي بعض شك في نسبتها إلى الرازي إذ كانت غير مذكورة في فهرس مؤلفاته . ويظهر أن المقالة غير كاملة إذ أشار مؤلفها في خلالها إلى مواضع لا أجدعها في المخطوط الذي بين يدي . مثل ذلك ما ورد في ص ١٢٠ س ١١ من القول « ونحى تنقضه (أى رأى أرسطوطاليس) في باب النفس وأقاريل الفلاسفة فيها » ، فان مثل هذا الباب لا يوجد الآن في المقالة . وكذلك ما ورد ص ١٢٤ س ٥ من الإشارة إلى ما مضى من قول الفلاسفة في هل الطبيعة فوق الفلك أو دونه ، وما ورد ص ١٢٨ س ٨ من القول « وقد أسدنا قل هذا الموضع أن يكون الباري جل وعمر ذا فعل بعد أن لم يفعل » فان هذه البحوث غير موجودة في نسختنا . نتج من ذلك أن المقالة ناقصة الأول والآخر مما زاد في صعوبة فهم غرض المؤلف فيها .

وأيضاً فان أكثر المسائل التي يبحث المؤلف عنها تنور حول الطبيعيات وليس فيها إلا قليل مما يدخل فيما يعتبر علم ما بعد الطبيعة عادة . فلعل عنوان المقالة

(١) أنى الاستاد H. Ritter في مجلة *Der Islam* ج ١٨ ص ٤٦ بوصف شامل لهذه المجموعة النفيسة المحررة سنة ١٩٢٥ هـ والمحتوية على عدة رسائل فلسفية لأبي علي مكيه ولأبي الخير الحسن بن سوار البغدادي وغيرها

غير صحيح أو يكون الملخص لم يورد منها إلا ما تعلق بالمسائل الطبيعية . وإني أميل إلى أن المقالة قطعة من كتاب آخر للرازي إمام كتابه « في سمع الكيان » (١) أو من كتابه « في الآراء الطبيعية » (٢)

ومشكلة أخرى أن المقالة لا توافق آراء الرازي كل الموافقة . فإن مؤلفها يقول بتناهي الحركات و حدوث الزمان و حدوث الأجسام و تنامي العالم و حدوثه و يرد على من قال بقدمها و بعدم تناسلها . وهذا مما يعبر عن موقف الرازي في تلك المسائل كما يدل عليه عساوي بعض رسائله (٣) . إلا أن لا نجد في المقالة ذكراً لمرايا فلسفة الرازي الطبيعية مثل تمييزه بين الزمان والمدة والذهر وقوله في المكان المطلق والمكان المضاف وقوله في الخلاء وفي الجزء وغيره . فإن كانت المقالة للرازي فلعله قصد بها مناقضة المعارضين ومجادلتهم دون بسط آرائه الخاصة ، فكان غرضه في تلك المقالة سلبى لحسب أى تمهيد لفلسفته الطبيعية التي نجهدها في سائر كتبه . وإن شئت قل لعل الرازي ألف هذه المقالة في غير الوقت الذي ألف فيه كتبه الهامة في الفلسفة الطبيعية (٤)

ومن الدلائل على صحة نسبة المقالة إلى الرازي ما ورد في ص ١٢٨ من ١٧ من ذكر تأليف لصاحب المقالة في مناقضة برقس ، وقد ذكر أصحاب التراجم أن الرازي ألف كتاباً « في الشكوك على برقس » (٥) . وكيف ما كان فقد رأينا من واجبا أن ننشر المقالة في كتابنا هذا إذ كانت أثراً نفيساً للفكر الفلسفي في انتهاء القرن الثالث للهجرة . وقد راد في قيمتها ما ورد فيها من منتخب الآراء

(١) راجع رسالة البيروني في فهرست كتب الرازي رقم ٥٧ (ص ١١ س ٣)

(٢) فهرست ابن النديم ص ٣٠١ س ٢٢

(٣) راجع مثلاً كتابه « في أنه لا يمكن أن يكون العالم لم يزل على ما نشاهده عليه الآن »

(البيروني رقم ١٤٣) و كتابه « فيما استندرك لقائلين محدث الأقسام من الفضل على القائلين بعدمها » (نفس المرجع رقم ١٤٤)

(٤) هذا ما يميل إليه صديقي S. Pines في كتابه *Beitraege zur islamischen*

Atomentele, Berlin 1936, p. 36, عند بحثه عن بعض مواضع مقالة الرازي

(٥) راجع رسالة البيروني رقم ١٢٦

الفلسفة لبعض القدماء مثل أرسطوطاليس^(١) ويحيى النحوي وفلوطرخس^(٢) وسالوقس^(٣) وفلوطيس وفرفوريوس^(٤) وأنطيفن^(٥) وغيره. ولععض الاسلاميين مثل أبي يوسف الكندي وثابت بن قرة وأبي هلال الخصى المترجم^(٦)

(١) منه القارى إلى رأى الغرب المبوب إلى أرسطوطاليس (من ١٢٠ س ١٠) من أن النفس منوثة في العالم وأنها لهم الطبيعة بالحكمة . وهذا رأى إن كان صحيحاً فلهه مأخوذ من بعض ما أنه أرسطوطاليس في شبابه حين كان تحت تأثير استاذة افلاطون ، والظاهر أن تلك التأليف كانت شائعة عند أصحاب المذهب الافلاطوني الحديث . راجع ما كتبه R. Walzer عن قطعة أخرى لأرسطوطاليس أوردها أبو يوسف الكندي في رسالة له في النفس (Studi italiani di filologia classica, XIV, 1937, 135-137)

(٢) ورد قول مطرودورس (Metrodorus) الذى رواء الرارى عن فلوطرخس (من ١٣٣ س ١٤) في الفصل السادس من الباب الأول من كتاب الآراء الطبيعية (De placitis philosophorum) المبوب إلى فلوطرخس . راجع أيضاً H. Diels Doxographi Graeci, Berlin 1929, p. 292, 9-13

وأيضاً B. Pines, Beitrage, p. 98

(٣) هو Selouous المبوب بقوله في لانهية العالم ، راجع ما قاله S. Pines في مجلة Revue des Etudes Juives, 1938, p. 29

(٤) صاحب الاصل اليوناني لتفسير فرغوريوس لكتاب السماع الطبيعي الذى أشار إليه الرارى من ١٢١ س ٦

(٥) هو Antiphon السومطاني ، أما قوله في الطبيعة فراجع مثلاً ما أورده يحيى النحوي في شرحه لكتاب السماع الطبيعي لأرسطو

Ioannis Philoponi in Aristotelis Physicarum Libri, p. 207, 21 Vitali.

(٦) ذكره الرارى من ١٢٤ س ١٠ والمبوب هلال بن أبي هلال الخصى مترجم كتاب المشروطات لابولوبوس وقد ذكره ابن النديم (من ٢٤٤ و ٤٦٧) وابن أبي أصيبعة (ج ١ من ٢٠٤) وابن القيسطى (من ٤٠) . راجع أيضاً M. Steinschneider Die arabischen Uebersetzungen aus dem Griechischen, Leipzig 1897, § 102.

قال : زعم أرساطوطالس ومن فسر كتبه في المقالة الثانية من « السماع الطبيعي » ، أن الطبيعة لا تحتاج إلى دليل لظهورها واعتراف الناس بها وإقرارهم بوجودها . وزعم من شاهدنا من الفلاسفة أن الدليل على وجودها أفعالها وقواها المنبئة في العالم الموجبة للأفعال . كذهاب النار والهواء من المركز وذهاب الماء والأرض إليه ، فيعلم أنه لو لا قوى فيها أوجبت تلك الحركات وكانت مبدأ لها < . . . > توجد فيها . وكذلك قالوا فيما يوجد في النبات والحيوان من قوة الغذاء وقوة النمو

فأما قولهم أنهم لم يدلوا على وجود الطبيعة لإقرار الناس بها ، فالشيء لا يصح لإقرار الناس به كما لا يفسد لاختلافهم فيه . ولو كان حقاً لإقرار من أقرب به لكان فاسداً باطلاً لا متاع من امتنع منه ، فيكون الشيء فاسداً صحيحاً في حال وباطلاً حقاً في حال وهذا محال . ويقال لهم لِمَ زعمتم أن الطبيعة لا تحتاج إلى دليل وقد خالفكم في وجودها قوم من الفلاسفة القدماء ، وما رأيتم إن قال خصمواكم أنهم لا يحتاجون على قولهم أنه لا طبيعة إلى دليل ؟ وإنما لا تحتاج إلى دليل الأشياء المشاهدة وأوائل البرهان العقلية ، وليس الطبيعة بمحسوسة ولا العلم بها أول في العقل

وأما استدلالهم بالقوى التي ادّعوها فيقال لهم ما أنكرتم أن يكون الله جل وعز هو الموجب بذاته لقوى سائر الأفعال ولطبايع الأشياء ؟ وإن لم

(٧) سقطت بعض كلمات قبل « توجد » والتي يقتضى : « لما كانت تلك الحركات <

توجد فيها » أو « < لم تكن > توجد فيها » من النبات خ — (١٣) ولرايتم خ —

(١٤) لا : أنصبت على الخامس — (١٨) ويطابع ح

- نَقُلْ بنسق قولكم في الطبيعة فتكون له لا لها . ويقال لم إن كانت حركة الأشياء وسكونها بطبيعة واحدة كحركة الحجر وسكونه ونمو الإنسان ووقوفه فقد صارت الطبيعة الواحدة توجب شيئين متضادين وهذا محال . وإن قالوا ٢
- إن تحرك الأشياء بقوة أخرى ، قيل فيجب أن تكون هذه الحركة قد بطلت من الساكن ، وإذا جاز أن تبطل جاز أن تبطل أيضاً قوة الكون وجاز أن تبطل الطبيعة من الأشياء . وإذا جاز أن يتحرك الحجر | ويمكن بقوتين ٩٠ ظ
- فما أسكرتم أن تبرد النار وتسخن بقوتين تردان عليها ؟ . فإن قالوا إن قوة في الأرض بها تحركت نحو المركز لم تكن أولى بذلك من النار ، قيل لم فانفصلوا ممن زعم أنه لولا أن قوة في جرم الأرض بها قبلت القوة التي فيها ٩
- جاز أن تحملها القوة الذاهبة بالنار عن المركز
- وقد أدخل يحيى السحوي على نفسه في حد الطبيعة إدخالات وأجاب عنها جواباً فاسداً وهو أنه لما زعم أن الطبيعة ابتداء حركية والملك متحرك وليس ١٢
- بساكن فزعم أن جملة الفلك ساكنة لأنه لا يتغير عن حركته وأنه لا يتنقل عن جملة موضعه . يقال له فقد صار الملك متحركاً ساكناً وهذا محال ، فإن لم يكن هذا محالاً لم يكن قول القائل إن جسماً واحداً أسود أبيض في حال ١٥
- محالاً . ويقال له إذا كانت أجزاء الملك كلها دائمة الحركة والكل ليس غير الأجزاء فالملك متحرك غير ساكن . وكذلك السؤال عليه في قوله إن الأجرام السماوية في نهاياتها فلذلك هي ساكنة ، وليس في عودتها إلى نهاياتها مع دوام ١٨
- حركاتها ما يدل على سكونها ، ولو كانت واقعة في نهاياتها لجاز هذا القول
- فأما زعمهم أن الطبيعة جوهر إلا أنها غير قائمة بنفسها ، فيقال لم لِمَ لا زعمتم أن الأعراض جواهر وهي لا تقوم بأنفسها ؟ ٢١

فأما قول يحيى الحوى أن الطبيعة قوة تنفذ في الأجسام وتدبرها ،
 فيقال له هل تخلو الطبيعة إذا كانت جوهرًا من أن تكون تنفذ في كل الجسم
 ٢ فيشيع جوهرًا في كل الجسم ؟ وإذا جاز هذا فأتذكر من كون جسمين في
 حال ؟ فإن قال ليست في كله ، أطل قوله ووجب أن بعض الجسم لا طبيعة فيه .
 وهذا خلاف قولهم

١ ونما يستلون عنه أن يقال لهم : إنا وجدناكم تصمون الطبيعة بما تصفون
 به الحى المختار العالم الحكيم فتقولون انها لا تفعل إلا حكمة وصواباً وانها تقصد
 غرضاً وتعمل شيئاً لشيء يكون ، كفعلها للجنين العين للظر واليد للبش
 والأضراس للطحن وانها تضع جميع الأشياء مواضعها وترتبها | على ما يجب
 ٩١ أن ترتبها عليه وانها تصور الجنين في الرحم وتدبره ألطف تدبير حتى يكمل ثم
 تدبر الإنسان وتجلب له الصحة وتنفي عنه الأسقام حتى قال بقراط ، الطبائع
 ١٢ أطباء الأمراض . ثم زعمتم مع ذلك أنها موات غير حية ولا حساسة ولا قادرة
 ولا مختارة ولا عالمة . وهذه مناقضة بيّنة وإحالة طاهرة لأن ما وصفتموها به لا
 يكون إلا من الحى المختار . ولو أن قائلًا قال آخذ حجراً فقال هذا الحجر ليس
 ١٥ بحساس ولا متحرك من نفسه ولا يجوز منه تعقل ولا تعلم ولا قدرة ولا إرادة
 وهو مع ذلك حى ، لعلمنا أنه قد ناقض في قوله ووصف الشيء بعير صفة . فكذلك
 حكمكم في وصفكم الطبيعة بما وصفتموها به بما لا يكون إلا للحى المختار ، ثم
 ١٨ زعمتم أنها موات غير مختارة . ويقال لهم إذا جاز أن تفعل الطبيعة ما
 وصفتم ويكون عنها ما ذكرت من موات فلم لا يجوز أن تختارها وتقصد ما مع
 العلم بها وتريدها وهي موات ؟ . ويقال لهم كيف يكون الموات حكيمًا
 ٢١ ولا يكون مميزاً وناطقاً وحسّياً ، وكيف يأتي الترتيب والظر من غير المميز الحى ؟

ويقال لهم أخبرونا عن الغضب والرضى والكراهة والإرادة والحب والبغض هل تقولون انها من أفعال النفس ؟ فإن قالوا لا وجعلوها للطبيعة فقد أبتلوا أفعال النفس وجعلوا الطبيعة علة الأفعال التي لا تقع إلا من المحي المختار كما جعلوها علة ما يقع عليه الطبع . وإن قالوا نعم قيل لهم وكذلك ما وصفتم من الأفعال لا يجوز أن يكون للطبيعة

ويقال لهم ما أنكرتم من أن تكون الأعراض تفعل حكمة وصواباً وتكون قاصدة لغرض ؟ فإن مضوا على ذلك ازدادوا تجاهلاً ، وإن امتنعوا منه قيل لهم لاى علة امتنعتم من ذلك فإنا نجد مثلاً في المؤلف لا يفعل ذلك

ويقال لهم أيجوز أن يكون بناء دار وتأليف مدينة بطبيعة لا من حيي قادر ؟ فإن قالوا لا قيل لهم وكذلك تركيب بدن الإنسان | لا يكون إلا من حيي قادر . ويقال لهم ما أنكرتم من أن يكون تركيب الإنسان للنفس المطلقة دون الطبيعة وتكون القوى المُنمية والمغذية لها دون الطبيعة ؟ ونعكس قولكم فنعطى النفس ما للطبيعة كما أعطينا الطبيعة ما للنفس المنطقية

ويقال لهم إن أكثركم أنكر علينا أن الله جلّ وتعالى ركب الإنسان والله حيي قادر — لأنهم زعموا لم يشاهدوا ولا عقلوا حيّاً ركب حيواناً — وزعمتم أنتم أن النى ركبته موات عاجز

ويقال ما أنكرتم من أن تخترع الطبيعة الأجسام ؟ فإن قالوا اختراع الأجسام غير معقول ، قيل لهم فأنفصلوا عن زعم أن تركيب شئ من الأجسام لهذا الإنسان غير معقول فقد قال بذلك جماعة ممن جسد الباري جلّ وعز والطبيعة التي تزعمون

- فإن قالوا فما وجدناه في المؤلف والحيوان من المنافع التي ما تحيلها ولا عرفنا شيئاً منها يدل على أن الطبيعة فعلت ذلك ، قيل لهم وما تكرون من أن يكون الباري فعل ذلك ؟ على أنكم قد وصفتم الطبيعة بكثير من وصف الباري ، لأنكم زعمتم أنها جوهر لم يزل ليس بجسم وأنها لا تستحيل ولا تتغير ولا يلحقها كون ولا فساد وأنها تدبر الكل وأن أفعالها حكمة وصواب . وإنما خالفتم بينها وبينه بتصويركم إياها في الأشياء المطبوعة غير مفردة ولا قائمة بنفسها ١
- ويقال لهم قد وجدنا الإنسان الشخصي عديم يفسد ، فمن المحال أن لا تفسد الطبيعة التي فيه والاسطقسات > التي < عنها يكون الجسد ، والفلك كذلك وسندل على أنه يكون ويعسد في غير هذا الموضع ٢
- وأما قول أرسطوطالس أن الطبيعة ألهمت بالحكمة من قبل النفس وهي مبثوثة في العالم فإنه كلام خرافي ، ونحن نقضه في باب النفس وأقول **الفلاسفة** ٩٢ ر
- فيها ، ومن زعم أن في الموات نفساً فقد جحد الضرورة ١٢
- ويقال لجالينوس إنك وصفت الطبيعة بوصفين متضادين فقلت وإنما فعلت الطبيعة ذلك — بمعنى الأسنان والفم — تعمداً ، ثم قلت أن الحركة الإرادية > من < أعمال النفس ، والعمد لا يكون إلا للنفس كما أن الإرادة لا تكون إلا للنفس . وقلت أن الطبيعة تدبر الحيوان ، وهذا معكوس وإنما الحي هو الذي يدبر الطبيعة فيحى مرة ويأخذ ما يراه من الأدوية مرة . ولو جاز أن يدبر الموات الحي لجاز أن يأمره وينهاه ١٨
- وأما زعم الاسكندر أن أفعال الطبيعة فوق الأفعال التي تكون بالصناعات ، فيقال له وكيف تكون الأفعال العجيبة العالية الشأن للموات العاجز وتكون الأفعال التي هي دونها للحي القادر المختار ؟ ٢١

وناقض فرفوربوس في قوله أن الطبيعة تفعل بغير عقل ولا فكر ولا
إرادة وليس تفعل بالاتفاق وقد تفعل شيئاً من أجل شيء . لأن هذا لا يكون
إلا من العاقل المميز المرید

٣

ولم أر أحداً منهم أطلق عليها لفظ الاختيار إلا ما حكاه يحيى النحوى عن
فلوطيس . فإن كان هذا قد جعلها مختارة وهي موات فقد بلغ الغاية في المناقضة

٦

وقد استدلل فرفوربوس وغيره في المقالة الثانية من «سمع الكيان» على أن

الطبيعة إنما تفعل ما تفعل لغرض ومن أجل شيء من الأشياء . فإن قال أن
الطبيعة أجل < من > المهنة وأعظم قدراً كما أن الإنسان الحي الذي هو طبيعي

٩

أجل قدراً من الإنسان المصور، قال وإذا كان ذلك كذلك وكان صاحب المهنة

يفعل ما يفعل من أجل شيء ما فكذلك الطبيعة إنما تفعل ما تفعل من أجل شيء
ما لا نحى بالخط والاتفاق، فيقال له أليس صاحب المهنة إنما يفعل من أجل

١٢

شيء ما وهو حي قادر مرید مُفكر عالم لما في الشيء الذي يقصده ويفعل من أجله

من المنفعة؟ فلا بد من نعم، يُقال له أم كذلك الطبيعة؟ فإن قال نعم نقض قوله،

١٣ ظ

وإن قال لا | فقد خالف موضوعه مثله . وقيل له ما تكرر من أن تكون المهنة يفعل

١٥

ما يفعل بها لغرض ما ومن أجل شيء ما ولا تكون الطبيعة كذلك؟

ويقال لهم إن المهنة عندنا لا تفعل شيئاً ولكن ذا المهنة هو الذى يفعل

لأن الفاعل هو النجار والبناء لا البناء والبجارة، والنجار والبناء حيّان وهما

١٨

أعلى من الطبيعة الموات . وإذا كان الإنسان الحي هو الفاعل فهو الطبيعي

عندكم فكانكم قسم الشيء على نفسه

واحتجوا أيضاً ببناء الحطاف لوكره والرناير ليوتها وبآثار الحكمة في ذلك

٢١

وأنها فعلت ذلك لغرض ما وأن فعلها ذلك بالطبع . فيقال لهم إنكم تحالفون

- في ذلك لأن فعل هذا الحيوان ليس هو بالطبع لأن الحي لا يفعل بالطبع ، وإنما
المطبوعات كالنار وما جرى مجراها ، فكيف يكون أمثال هذه بالطبع ولها أفعال
مختلفة كالطيران إذا احتاجت إليه والسكون إذا تعنت واستغنت عن الطيران
وكاختيارها كل شيء مما يغذيها دون غيره وتخيرها لأوكارها الموضع العالية
الكثينة . ولكن الحيوان وإن كان غير مطبوع فله اختياراً ما وتميز وإن لم يكن له
كل التميز ولا يبلغ منزلة العقلاء بعد . فهذه حية فأجعل الطبيعة حية وإلا فقد
خالفت حكم ما استشهدت به ، فأربا في الطبيعة وقصدها مثلاً من الأشياء
الموات كحرارة النار وهوى الحجر وإلا فدع التليس . فإن قالوا إن الطبيعة
تدبر تدبيراً طبعياً وتقصد وتفعل قصداً وفعل طبعياً ، قيل لم انفصلوا ممن
زعم أنها تختار اختياراً طبعياً وتؤثر شيئاً على شيء إثارة طبعياً وأن النار
تُحرق إحراقاً اختيارياً . وهذا يتم وليس يجوز أن يفعل ويقصد ويريد ويؤثر
إلا المختار الحي ، والمطبوع الموات لا يوصف بذلك
وأما زعم من زعم أن الطبيعة لا تفعل ولا تقصد وأنها ابتداء حركية ، فيقال
له ما تريد بابتداء حركية وسكون ؟ أريد أنها إذا كانت حدثت الحركة
والسكون والنمو والغذاء وترتبت الأشياء ووضعها مواضعها ووضع شيء لشيء بها
ومن أجلها ؟ فقد وافقت القوم في المعنى وخالفتم في الاسم . وإن أردت أن
ما يحدث ليس بها ومن أجلها تركت القول بالطبيعة
وأما ما حكى عن أرسطو أن العنصر وحده هو الطبيعة فإن الكلام عليه
في فعله كالسكلام على من أثبت الطبيعة ، لأنه موات تحدث فيه ومنه الأشياء
لا يحدث حتى ولا بفعل حكمة

- واستدل من زعم أن الطبيعة غير حكيمة ورام بذلك إبطالها وأنها تفعل
لا بقصد ولا ترتيب بأها موات وبما تشاهد من العاهات في أبدان الحيوان
ومن نقصان أعضائهم وحواسهم ، ومن قرون الأيايل الطوال التي تضر بها ٢
وربما نطحها في أغصان الشجر حتى تُصاد وتُتلف ، وما يحدث من طول
مساكير بعض الجوارح حتى تمنعها من تناول ما تغتذى به > ، وما في الإنسان
من الثدين اللذين لا ينتفع بهما ، ومن يحى المطر في غير إتيانه وبحى البرد ٦
والحر في غير أوقاتها حتى يُفسدان الشجر وسائر النبات . وهذا داخل على
الصنف الذين أثبتوا الحكمة للطبيعة . وقد زعم بعضهم أن ذلك لتغلط يعرض
للطبيعة واعتذروا لذلك بأن قال يحى النحرى في المقالة الثانية من « تميره لسمع ٩
الكيان ، أن هذه الأمور طبيعية وليست بخارجة عن الطبيعة ، لأن الذى
أوجته الطبيعة الكلية التى أوجت الكون والفساد بحركات الكواكب
وتعير العناصر مما توجه بنية العالم . ولم تغلط الطبيعة الشخصية التى هى لكل ١٢
واحد من هذه الأنواع . وإنما منزلتها منزلة الصانع الذى إذا فدت عليه الأشياء
التي يعملها فصنعها على أحكم ما يمكنه ووقع فيها فساد لم يُنسب إلى غير الحكمة ،
كالخشنة ذات العُقد والفساد الذى لا يمكن التجار الحاذق من صنعها كرسياً ١٥
جيداً وسريراً مستوياً . قلنا فلن يحلو ذلك من أن يكون تغلط من الطبيعة
الكلية أو ليس تغلط . فإن كان بالتغلط منها فقد صارت الطبيعة الكلية ٩٣ ظ
تغلط وتفعل الفساد لعلّة من العلل وهذا خلاف قولهم . وإن جار أن تغلط ١٨
الطبيعة الكلية جاز أن تغلط الطبيعة الشخصية ويؤول الأمر إلى ما قال هؤلاء .
وقال بعضهم إنما حدث لشيء في الهوى يعوق الطبيعة عن تصويره على ما شُيخ ،
فيقال لهم إنما زدتمونا دعوى أكدتم بها دعوى ٢١

(٤) وربما حجبها ح — (٧) أوقاه ح — (١٠-١١) الذى أوجدها ح — (٢٠) ق ،
كدا فوق المطر وفي الشمس : من

ويقال لمن زعم أن الطبيعة تفعل غير قصد فكيف زعمتم أن تركيب
 الإنسان من فعلها ، وكيف يقع مثل هذا من غير قصد ؟ بل يجب على حسب
 ٣ ما اعتلتم به أن تكون الطبيعة سُخْطِيَّةً وتصيب
 وقد سألتنا الجميع في الطبيعة بما فيه كفاية . فأما ما حكينا عنهم في الطبيعة
 وقول بعضهم أنها فوق الملك وقول الآخر أنها دونه فهو خلاف فيما بينهم ، وقد
 ٦ بينا في قوليهما حجتيهما

ويقال إن الجنين يتصور — زعمتم — بطبيعته ، وطبيعته هي صورته التي
 بها يتكون وينمى . فإذا كانت طبيعته هي التي تصوّره فقد صار المصور هو
 ٩ المصور . ولو جاز ذلك حاز أن يكون المؤلف هو المؤلف
 وقد كان أبو هلال الحمصى المترجم لكتب اليونانيين زعم أن هذا العرض
 إنما هو في الرحم ولكنه يخرج من الرحم فيدخل النطفة ويصورها كما تخرج
 ١٢ من حجر المغناطيس قوة تجذب الحديد . وإنما قال ذلك هرباً من أن يقول إن
 المصور هو المصور . قيل أليس حجر المغناطيس قد يفعل ذلك عندكم
 وبينه وبين الحديد فرجة وحاجز ؟ فلا بد من نعم . يقال له فكذلك يجوز
 ١٥ أن يكون الرحم والنطفة ؟ فإن قالوا نعم تركوا قولهم ، وإن قالوا لا سالفوا بين
 موضوعهم ومثله . ويقال إن تصور الفرج في البيضة بمنزلة تصور الإنسان
 في الرحم ، فأى قوة داخلت البيضة ؟ ويقال له كيف تخرج من الرحم أو من
 ١٨ البيضة قوة فيكون عنها أشياء مختلفة كالسمع والبصر وغيرهما وجوهر الرحم
 جوهر واحد ؟ ويقال له لِمَ لا تقول إن قوة تخرج من الأم دون الرحم
 ٩٤ و ومن الهواء ومن الرمان أو من غير ذلك ؟

وأما من زعم من أهل الدهر أن في المنى قوة تصور الجنين إماماً منه وإماماً من دم الطمث فإنهم استدعوا على صحة ذلك بأن المنى إذا لم يكن في الرحم لم يكن جنيناً ، فيقال لهم ولو كان يكون المنى يكون الجنين فقد يكون في الرحم وتسم له الشهود ولا نجد المرأة علة ولا يكون الجنين ، فلسنا نرى وجود المنى إلا بمنزلة عدمه . ويقال لهم ما يدرىكم لعل في الرحم قوة تصور الجنين في المنى ؟ وهذه ظنون الاستدلالات

- وأما زعم من زعم منهم أن في الرحم قالباً يتصور فيه الجنين فإنهم قالوا : لا بد للبصير من مصور يلامسه يعاينه أو تقذف الطفرة في قالب يتصور فيه ، فلما لم يكن في الرحم من يعاين ويلامس ولا يتبين ذلك لو أراد مريد في ظلة الرحم وامتناع < > التي هي الطفرة ثبت أن النطفة تقذف في قالب . يقال لهم فهل شاهدتم طينة تقذف في قالب فتأتي بعد قذفها مدة طويلة ؟ فإن قالوا نعم أ كذبهم الوجود ، وإن قالوا لا قيل لهم فما أسكرتم من أن تكونوا لم تشاهدوا مصوراً إلا بمؤاناة ، وقد يجوز أن يصور مصوراً لا بمؤاناة . ويقال لهم نرى النطفة جوهرأ متشابه الأجزاء وحكم المتشابه الأجزاء كالذهب والفضة والنحاس إذا صب في قالب < > اختلفت صورتها لأن جوهرها وجوهر الإنسان مختلف فقيه عظم ومنح رطب وعين درآكة وجلده يمنع من الإدراك . ويقال لهم وكيف ذهبت العين إلى موقعها دون أن تدرك عن موضعها ويكون في مكانها بعض جسد الإنسان ؟ وكذلك السؤال عليهم في سائر الأعضاء المرتبة في موضعها . ويقال لهم اعملوا على أن في الرحم قالباً فيه يتصور الجنين . فهل

(أ) لا بد للبصير من مصور خ — تلامسه ومناه او تقذف الطيفة خ — (١٥) لعل الصواب . في

قالب > أن لا تختلف صورته وأما النطفة فقد < اختلفت — (١٥-١٦) وجوهر

الإنسان خ

في البصة قلب يتصور فيه الفرخ ؟ فإن قالوا نعم أكذبهم الوجود ، وإن قالوا لا فكيف يتصور ؟ ويقال في تصور النبات والشجر مثل ذلك . ويُسْتَلَوْن عن الحيوان الموجود في الأرض من الحشرة ما السبب في تصورها ؟

٩٤ ظ وبعد فإن جالينوس قد عني بأمر التشریح و < كان > يدعى فيه دعاوى |
ولكان مؤكداً للقول بالدم . ويقال لهم هبنا لا يمكننا تشریح أرحام النساء ،
قد نشاهد أرحام الغنم وأجوافها فلنا نرى من ذلك شيئاً وكيف تصورت
الأجنة فيها

فأما ما حكه جالينوس عن بقراط من أن مقام المني مقام الفاعل والمفعول
وقول أرسطوطالس انه يعطى الدم من الحركة ويستحيل وقول جالينوس انه
يكون من المني ، فما رأيت في كتاب المني . حكى عن بقراط ولا عن نفسه فيه
حجة بل ادعى وتحكم وهذى وخرف ، وأكثر ما رأيت قال في ذلك ان المني
إذا خرج من الرحم لم يكن الجنين وان المني جوهر مبنئ ملتئم الأجزاء يصلح
للتمدد . وهذه دعوى ادعاها وقد خالفه فيها أرسطوطالس . والذي نجد ان المني
قد يكون في الرحم فلا يتكون منه ولا بحركته حين . وفي ذلك إكذاب قولهم
انه عنه أو منه كان الجنين . وأما صلاحه للتمدد فما هو إلا بمنزلة البصاق
والمخاط والدم في ذلك وليس في هذا دلالة . وأما ما قاله بعد ذلك من أن
العروق تمدد بالدم والشرينات بالروح ، فيقال له ما الدليل على ما ادعيت في
الطلبات التي لا تقع عليها المشاهدات ؟

وأما قوله ان الجنين بمنزلة النبات فإنه أراد أن يقر به عند نفسه بما يدعيه
بعض الناس أن النبات من الطبيعة ، فالدلالة على أن الجنين والنبات جميعاً ليسا

(٣) من المرشدة خ — (١١) وحرف خ — (١٢) مثام خ — (١٩) عند نفسه ع خ —
(٢٠) على الجنين خ ، واضيف « أن » على الخامس

من الطبيعة دلالة واحدة . وشئ آخر وهو أن النبات لا يفارق بطبعه عندهم
الموضع الذى نشأ فيه حتى يقطعه قاطع أو يقلعه قارع : والجنين ليس كذلك لأنه
يفارق موضعه من غير مزعج أزعجه . ووجه آخر وهو أن النبات منذ يكون
إلى أن يفسد لا بد له من مكان متصل به وكائن فيه ومستقى منه ولا يجوز أن
يكون كاملاً قائماً إلا كما وصفنا ، والحيوان أجمعه يكون تام الصورة كامل المعنى
وإن فارق الرحم التى كان فيها . وأكثر النبات | إذا قطعت رؤوسه نمت وكل
ومنه ما تقطع أغصانه وأطرافه فينفعه ذلك ولا يضر به ، وليس كذلك الإنسان .
فإن كان الإنسان نباتاً لأن فيه حالاً تشبه النبات فحال أن يكون غيره لأن فيه
بخلاً كثيراً لا تشبه النبات

فأما ما حكاه جالينوس عن أنباز قلب من أن أجزاء الإنسان منقسمة فى منى
الذكر والأنثى فلا فصل بين هذا القول وبين من قال أن أجزاء الولد من أحدهما
أو منهما منبثة فى رحم المرأة وإن منى الرجل يجمعها وانها منقسمة فى الأغذية
أو الهواء ، وهذه كلها دعوى لا برهان عليها . وأما من زعم أنه يخرج من أعضاء
الإنسان أجزاء لطيفة فيها من جنس كل عضو من أعضاء بدن الإنسان فيقال لهم
لو كان هذا على ما يزعم هؤلاء لوجب أن يكون ولد الأعمى أعمى وولد الأعور
أعور وولد المقطوع اليد لا يد له وليس الأمر كذلك

واستدل من زعم أن لا نهاية لأحسام العالم من أقطاره بأن قالوا إننا لم نشاهد
جسماً إلا وبعده ذراع من أى ناحية قصدنا إليه . فيقال لهم أخبرونا عن السودان
الذين ينشأون فى بلادهم هل يجب عليهم أن يقضوا أن لا إنسان إلا أسود ؟ فإن قالوا

(٢) الذى يتر به خ — (٣-٢) كذلك لا يفارق خ — (٤) ومعنى به خ — (٩) خلال

خ — (١١) فلا فصل بين خ — أجزاء الولد فى منى أحدهما أو منهما خ —

(١٢) يجمعها خ — (١٣) دعوى — (١٨) إليها خ

نعم أبطلوا ما تُشاهد ، وإن قالوا لا أبطلوا استدلالهم . ويقال لهم هل يجب
 على من نشأ في القرية أن يحكم أنه لا بر إلا ومن ورائه بر ؟ ويلزمهم نظير ما ألزمهم
 ٢ واستدل أرسطوطالس < على > أنه لا نهاية لحركات العالم بأدلة أحدها أنه قدم
 فيه أن العالم قديم ، وهو قوله أن الحركة إن كانت متدنة في زمان فقد بقي الجسم
 زماناً لا نهاية له غير متحرك ثم تحرك ، وإذا كان له محرك قديم حركة فقد استحال أو
 ١ استحال الجسم الذي حركه . وأيهما استحال فقد كانت حركة قبل أن تكون حركة .
 ولو أعطيا أن الجسم لم يزل لوجب أن يكون لم يزل يتحرك ويسكن ولكن
 ٩٥ ظ هذا مما نمنعه إياه . وقولنا أن الجسم والحركة جميعاً حادثان ، وقد أفسدنا قبل هذا |
 ٩ الموضع أن يكون الباري جل وعز ذا فعل بعد أن لم يفعل فقد استحال . وهذا
 الدليل الذي ذكره في . سمع الكيان . في المقالة الثامنة منه

واستدل أيضاً على أن الحركة لم تزل بأن الزمان عند حركة العاك أو حادث
 ١٢ عنها ، ولو حدث الزمان لكن قل حدوثه زمان لأنه لا بد لمن أثبت حدوثه
 من أن يقول كان بعد أن لم يكن : والقيل والبعد وكان بعد أن لم يكن أدلة على
 الزمان . فإذا قال قائل كان الزمان بعد أن لم يكن فقد أثبت زماناً قل حدوثه ،
 ١٥ وإذا ثبت أن الزمان قديم والحركة قديمة . وهذا دليل استدل به في مقالة اللام
 من كتاب ما بعد الطبيعة . وهذا شيء بدليل قد استدل به برقلس ، وقد
 قلنا في مناقضته فيه بما نكتفي به .

١٨ غير أنا نقول أيضاً إنا نحجب بعير ما قدرته جواباً ونقول إن الزمان متناوٍ ،
 وقول من قال أنه لا أول له محالٌ وهذا إنما هو تعلق بالشغب في الالفاظ .
 وقد نقول يوم السبت قبل يوم الأحد ، فإن قالوا إن بينهما آناً قيل لم أوليس

(٤) متدنة ح — (٨) جميعاً حادثان ح — (٩) وعز إذا فعل ح — (١٢) أثبت حدوثه

خ — (٢٠) بينهما آن خ

يوم السبت قبل الآن الذي بينه وبين الزمان ؟ فلا بد من نعم . يقال لهم فعلى قياس ما استدلل به أرسطوطالس يجب أن يكون زمانان معاً في حال . ويقال لهم أليس أجزاء الزمان تحدث وتبطل ؟ فلا بد على قوله من نعم وإلا كان يوم السبت لم يزل فيجب أن يكون لا يزال . يقال له أخطوئه وبطلانه في زمان ؟ فإن قال لا وهو قوله : قيل له فقد صار الزمان يحدث ويبطل لا في زمان ، وهذا نقض قولك . ويقال له إذا رعمت أن الزمان إن كان حادثاً فلا بد من أن يكون قتل < حدوثه زمان > فبأي شيء تفصل بمن زعم أن المكان إن كان موجوداً في العالم فلا بد من أن يكون في مكان ، فيبطل هذا القائل للمكان أو يكون كل مكان في مكان لا إلى نهاية ؟

ومما يستدل به أيضاً على قدم الحركة بأن زعم أن تحركة الفلك دورية ، وإذا كانت دورية فلا انتهاء لها ولا انتهاء . وقد نقضنا هذا فيما أتى به ابرقلس وأذكر ما به هنا

وقد زعم ثابت بن قرة أن حركة الفلك حركة | واحدة لم تزل ولا تزال وأنها إما تكون حركات على قدر ما تنوهم ونعله فيها . وإما قال هذا هرباً من أن يلزمها العدد فيكون إما زوجاً وإما فرداً ويلزمه فيها مسائل توجب التناهي ، فزعم أنها تحدث دائماً وسماها حركة تجرى — قال — لأنها حركة دائمة ، وكيف تكون حركات وليس يفصلها سكون ؟ يقال فيجب أن تكون حركته في زمان أرسطوطالس هي حركته في زماننا هذا ، ولوجاز هذا لجاز أن يكون زمان أرسطوطالس هو زماننا وهذا تجهل . بل يجب أن تكون موجودة معدومة . لأن ما مضى منها فليس هو الساعة وما منها الساعة الفلك متحرك به فوجود ،

(١) لعل الصواب : وبين الأحد — (١٧) قال صبح — (١٨) هي حركته .

مكرر في ح — (٢٠) موجود خ

هي موجودة معدومة وباقية مستأنفة إذ كان منها ما قد مضى ومنها ما يستأنف .
 ويقال له لِمَ زعمت أن حركة العلك حركة واحدة ؟ فإن قال لأنه لا سكون بينها
 وكل حركة لا يفصلها سكون فهي واحدة ، قيل له أليس هي واحدة وإن منها
 ما قد مضى ومنها ما لم يمض ؟ فلا بد من نعم . يقال له فما تنكر من أن تكون
 حركة واحدة وإن فصلها سكون ؟ فإن قال إن قولك ماضٍ وأتى ومضى ولم
 يمض إنما هو على حسب ما توهمه . قلنا لم نسأل عن توهمهم وإنما سألنا عن
 الحركة وحكمها في أنها واقعة وماضية ومستأنفة لا عن غير ذلك . ويقال
 لهم أفرايتم إن توهمنا في حركة العلك سكوناً تكون حركتين ؟ فإن قالوا نعم قيل
 لهم وكذلك لو توهمناها جسمًا لكنت جسمًا ؟ فإن قالوا لا قلنا ولا يجب إذا
 توهمناها ماضية أن تكون ماضية وإذا توهمناها مستأنفة أن تكون مستأنفة ،
 فأحيوا عنها في نفسها واتركوا التعلق بالتوهم . فإنا لم نسأل عنه ولا فرح لكم
 فيه . ويقال له أحبرنا عما لو توهمنا الجواهر غير قائم بنفسه والعرض قائمًا
 بنفسه والملك مرتبًا أو مثلاً أو من الطبائع الأربع أو كائناً فاسداً كان يجب أن
 يكون ما توهمناه على ما توهمناه ؟ فإن قالوا نعم تركوا قولهم ، وإن قالوا لا قلنا
 وكذلك إذا توهمنا حركة العلك التي هي واحدة في نفسها حركات كثيرة
 لم يجب أن تكون حركات كثيرة

وزعم ثابت بن قرّة أن ما لا نهاية له قد يكون موجوداً بالفعل . وزعم أن
 له نصفاً لأنه — زعم — لا ثلاثة منه مضت إلا وهي نصف ستة ولا خمسة
 إلا وهي نصف عشرة ؛ وزعم أنه يريد وينقص . وزعم أن له نصفاً لأن
 ما يمضي عشرات ولا عشرة إلا وفيها خمسة أفراد وخمسة أزواج ، فأما الأفراد
 فالواحد والثلاثة والخمسة والسبعة والتسعة وأما الأزواج فالاثنتان والأربعة

والسنة والثمانية والعشرة . فيقال له إذا زعم أن ما لا نهاية له < > أوليس إنما زاد على نهاية يحاورها ما زاد؟ فإن قالوا < لا > كانوا، وإن قالوا نعم أقرروا بتناهيها . فإن قال الحركات متناهيها من إحدى جهتيها وهي الجهة التي تلقى منها . قيل له فتساويها من إحدى جهتيها أليس هو تناسلها ما لا نهاية له؟ فلا بد من نعم . وإذا جاز أن يتناهي ما لا نهاية له من جهة فلم لا يجوز أن يتناهي من جهتين؟ ويقال له إذا جاز أن يكون ما لا نهاية له يزيد وينقص فبم لا يكون ما يتناهي لا يريد ولا ينقص؟ ويقال له إن كان لما لا نهاية < له > نصف على الوجه الذي وصفت فأزعم أن له طرفين لأن ما مضى منه عشرات ومئون وألف وهذه كلها أول وآخر

وزعم أنه لا حركة بعينها إلا محدثة وجميعها قديم — قال — كما أنه لا حبة من حبات الحنطة إلا ولها شكل وصورة والكر منها [صورة] شكل وصورة ليس لكل واحدة منها . فيقال له فأجربنا عن إنسان لو أثبت كل إنسان بعينه أسود هل يجب عليه أن يقول كل إنسان أسود؟ فإن قال لا تجاهل وقد سأله عن هذا، فقال نعم قلنا فلم لا يجوز له أن يقول إن كل إنسان بعينه أسود والجميع يبيض، ويجعل هذا قياساً بحبات الحنطة والكر؟ فلم يكن عدمه في هذا فصل

وحكى عن أن يوسف بن إسحق الكندي أنه كان يزعم أن حركة العالم واحدة والزمان واحد لم ير أن غداً موجود غداً معدوم اليوم وأن اليوم موجود | اليوم معدوم غداً وأسماعير منفصلين في وجود ولا وهم . فيقال له فقد كتبنا نحن إذن بما نحن أشخاص في رسم بطليموس بل نحن كائنون في الزمان الذي يأتي بعد، وهذا تجاهل . ويقال كيف ندخل نحن في الزمان

الذى يأتي أو يأتي هو إليها حتى نكون فيه والأشياء على مراتبها وليس حدوث ؟
ويقال له فيجب على هذا القول أن تكون حركة اليوم هي حركة غداً ، وإذا جار
٢ هذا فلم لا يجوز أن تكون حركة الإنسان اليوم حركته غداً ؟ وهذا محال
كله وتجاهل < إلا > أن يفهم منه القول بالدهر

ويقال لأرسطوطالس ومن يذهب مذهبه في تنامي أجسام العالم وارتفاع
٦ النهاية عما مضى من حركاته : إذا كانت لا حركة إلا وقبلها حركة فلم لا يزعمون
أنه لا ذراع إلا وبعده ذر

واستدل بعضهم على أنه لا حركة إلا وقبلها حركة بأنهم لم يشاهدوا حركة
٩ إلا وقبلها حركة . فيقال لهم أحبرونا عن إنسان دخل على قوم وهم مجتمعون
في دار هل كان يجوز له أن يقول إنه لا واحد منهم إلا وهو مجتمع مع صاحبه
في تلك الدار لأنه لم يشاهدهم إلا كذلك ؟ فإن قالوا نعم تجاهلوا ، وإن قالوا
١٢ لا نقضوا عندهم ، وكذلك إن قال إن قل كل حركة حركة

فأما ما حكاه فلوطرخس عن زعم من الفلاسفة أن العوالم بلا نهاية
فإنه حكى عن مطرود < ور > س منهم أنه احتج لذلك بأن قال إنه محال أن تمت
١٥ سنبلة واحدة في صحراء واسعة وكذلك لا يكون عالم واحد فيما لا نهاية له .
وهذا إنما هي حجة — إن صحت — على من يزعم أن الأشياء لا نهاية لها وأن
العوالم واحدة منها عالم واحد . وبعد فقد تكون ؟ صحراء فيها سنبلة وغير سنبلة ،
١٨ فهل يجوز أن تكون عوالم وعبر عوالم ؟ فإن قال نعم ترك قوله أن الأشياء عوالم
لا نهاية لها ، وإن قال لا خالف موضوعه

(٢) هي حركة غداً — (٤) < إلا > في الأصل باسم قد « ان » —
(٨) لم يشاهدوا خ — (٩) عن أصل : وعلى الغاش : « لو أن إنساناً » —
(١٠) لا واحد منها خ — (١٤) Μητρόδωρος ، مطرودس ح — (١٧) واحدة
منها : كذا في الأصل

وقد سألهم أرسطوطالس في المقالة الأولى من كتابه | « في السماء » في ٩٧ ظ
 ذلك فقال : ليس يخلو عناصر هذا العالم من أن تكون موافقة لتلك العناصر
 في المعنى أو في الاسم . فإن كانت في الاسم فتلك النار ليست بمحرقة وكذلك
 سائر العناصر ليست كهذه ، وإنما عتق هذا القائل أسماء العناصر على غيرها .
 وإن كانت في المعنى وكانت نار هذا العالم تذهب عن مركزه فلو توهمنا عالماً
 فوق هذا العالم لكانت النار تذهب إلى مركزه ، وهذا خطأ وهو داخل في
 القسم الأول . فإن قالوا إن كل عالم يذهب عن مركزه يفسد ، قيل لهم
 إن النيران ليس تختلف حركاتها لاختلاف أماكنها فالنار التي في المشرق تذهب
 عن المركز والنار التي في المغرب أيضاً تذهب عنه . ويقال لهم إذا جاز
 أن يكون في نار هذا العالم مذهب عن مركزه فقد اختلف حكمها ، فما ينكر
 قائل هذا القول من أن تكون نار هذا العالم محرقة ونار ذلك العالم ليست
 محرقة ؟

١٢

فأما ما حكاه عن سالوس فإنه احتج لقوله في أن هذا العالم لا نهاية له
 بأن قال : إذا تاهى العالم فهل يتناهى إلى شيء أو لا إلى شيء ؟ فإن كان إلى شيء
 فهذا قولي ، وإن كان لا إلى شيء فيجوز أن يطابق لا شيئاً ويماس لا شيئاً كما
 تنهى لا إلى شيء . فيقال له ما تنكر أن يكون التناهى إنما هو أن يكون
 للشيء نهاية حاله فيه وليس يحتاج إلى غيره ؟ والماسة تقتضي مماسين كما أن المشاركة
 تقتضي مشاركين

١٨

قالوا ولو أن واقعاً وقف في آخر حيز من حدود العالم هل كان يرى
 شيئاً أم لا يرى شيئاً ؟ فإن كان يرى شيئاً فهو قولي ، وإن كان لا يرى شيئاً

(٧) قالوا إن كل عالم ح — (٩) على المركز ح — (١٣) سالوس ح —

(١٥) مطابق ح — (١٧) والماسة تقتضي مماسة ح

- فهل يجوز أن يخرج يده أم لا ؟ فإن قال لا قيل فما الذي يمنعه ؟ وإن قال نعم قيل فإذا تحركت يده فهل تتحرك في شيء ؟ فإن قالوا نعم قيل هذا قولى ، وإن قالوا لا قيل لهم فإذا تحركت يده لا في شيء فليم لا يماس شيئاً ؟ ويقال لمن اعتل بهذا ما تشكرون من أن يكون الرائي إذا توهمناه واقعاً على حدة العالم لا يرى شيئاً إذا كان لا يترأى له ؟ وأما ليخرج يده فقد قال قوم **أنه** لا يجوز ليس لأن مانعاً يمنعه ولكن لأنه محالٌ تحركه لا في شيء لأن الحركة قطع لمكان فإذا لم يكن مكان فلا قطع ، وقال آخرون <إن> جاز أن تتحرك يده لا في مكان فجاز أن يبطل المكان وتتحرك اليد
- وأما من زعم أن العالم واحد وبعد ذلك عنصر لا نهاية له فلم أقف لهم على علة ، ولكن يقال لهم ما تشكرون من أن يكون عوالم لا نهاية لها وراء ذلك العنصر وذلك الخلاء ؟

(٤) وإنما لا — (٥) إذا كان لا يتوقف له ح — وأما ليخرج ح — (٧) <أ>
 جار - ح - ح - (١١) هاملت ذلك ح — الخلاء آخر المقام والحمد لله حق حمده
 ومستوجب شكره وصلى الله على سيدنا محمد وآله وسلم نلتاً كثيراً وحسب الله ونعم الوكيل

مفاتيح في أمارات الأرقام والحدود

ذكر البيروني هذا العنوان في قسم ما ألغى الرازي ، في فصول شتى ، (١)
وذكر ابن أبي أصيبعة المقالة بعنوان ، كتاب علامات إقبال النوبة ، (٢)
وقد اعتمدنا في نشرتنا على النسخة المخطوطة المحفوظة بمخزاة راعب ناشا تحت
رقم ١٤٦٣ ورق ٩٨ و - ٩٩ ط ، والمقالة ترد فيها عقب ، المقالة فيما بعد الطبيعة ،
المنشورة من قبل (٣) . ويحتوي هذه المقالة سياسي أكثر منه فلسفي ولعل الرازي
ألفها فصداً منه إلى التقرب من بعض أمراء رماه (٤)

(١) فهرست كتب الرازي رقم ١٨٢

(٢) ج ١ ص ٣١٨ س ٢٩

(٣) راجع ما قلناه في ص ١١٣

(٤) تذكرنا مفاتيح الرازي رسالة مرسومة إلى يعقوب بن إسحاق الكندي ، في ما ، عرب
وكيفية ، غير أن الرازي لا يسلك يشير فيها إلى أحكام النجوم كما فعل الكندي ، راجع

O. Loth, *Al-Kindi als Astrolog* (Morgenländische Forschungen,
Leipzig 1875, p. 261-309)

قال أبو بكر محمد بن زكرياء الرازي : اعلم أن الأمر المسمى إقبالاً ودولة
 ٢ وإن كان القول في سببه والطر فيه والإبانة عنه عسراً غامضاً وطويلاً بعيداً
 فإن لمحيته وموافاته أمارات وشواهد مبشرة به . وغرضنا في هذه المقالة ذكر
 ٩٨ ظ بعض هذه الأمارات | باختصار وإيجاز ما أمكن ذلك

٦ فنقول وبالله التوفيق : إن من أمارات الإقبال التنقل والعلم > الذي <
 يقع للبرصنة واحدة ورهقه إلى حال جليلة بالإضافة إلى ما كان عليها . وذلك
 أن حدوث مثل هذه الحال يدل على تيفط السعادة له — كأنما ما كان : عن أي
 ١ سبب كان الهوى كان أو طبعي — بقوة قوية لا تكاد تقصر وتنى وتخذ سريعاً لفرط
 قوتها وعزارة مادتها . والدليل على ذلك اضطلاعها بنقل المنقول هذا النقل
 الغريب الديق الذي لا يمكن أن يحدث من قوة مهيئة ولا نيرة مادة ،
 ١٢ فوقوع النقلة من حاله إلى ما هو أجل منها كثيراً جداً من أمارات وفور قوة
 الناقلين وغزارتها ومن أجل ذلك هو أحب الأسباب الدالة على الإقبال
 ومن أمارات الإقبال والدولة اتساق الأمور وإطرادها ومجيئها ووقوعها
 ١٥ على موافقة التنقل المداو لو في دقائق الأشياء وخسائسها فضلاً عن جلائها
 وعظائمها ، لأن ذلك يدل على أنه مسوس ومكفئ ومؤيد بقوة غير قوته وأنه
 متكفل به ومصنوع له

١٨ وقد كانت قدماء الملوك وأحنتهم يستدثون بما يقدم إليهم الطباحون من
 الأطعمة التي كانت تقع بوقوع شهواتهم — من غير أن يكونوا تقدموا إليهم فيها

(٨) كأنما ما : وموق السطر . من كان (١١) أن يحدث : أصيب على الهامش

(١٣) وغزارته خ — (١٥) النقل ، مصححه الاستاذ أحمد أمين : التنقل ح

- وأمرهم بها — على ثبات الإقبال والدولة فضلاً عما يقع من < غير > ذلك من حلائل الأشياء وعطائنها ككسبات الأعداء وبوار المضادين والمخالفين والمنازعين
- ومن أمارات الإقبال والدولة ما يحدث من أخلاق النفس الموافقة للرياسة^٢ المعينة المقوية عليها تعلو الهمة والبل والجود وقفة مهابة الأكفاء وفضل الرأي وإيجادته ، فإن مثل هذه الأمور لا تحدث في الإنسان إلا وهو يراد^٣ للبرنة التي يرتقى إليها بهذه الأخلاق ومحورها : فأعله^٤
- ومن أمارات ذلك أيضاً عشق الرياسة وفرط محته لها حتى إنه لا يرى عيشاً إلا بها ولا يتم أمراً سواها ، فإن ذلك يدل على أنه مهيباً لها ، لأن الطبيعة لا تفعل شيئاً باطلاً بته ولا تترك قوة عظلاً ، ولم يكن يتمكن في نفس هذا^٥ المسمى هذا التمكن ويقوم فيها هذا المقام إلا وهي نفس مهينة للرياسة لا غير . ولولا ذلك لكنت هذه القوى فيها فضلاً وباطلاً : وذلك ما لا يكون
- ومن أمارات ذلك أيضاً ما يحدث له من الحلم والتؤدة في الأمور التي فيها^٦ لئس وشبهة ، لأن ذلك يدل على أنه محروس من ركوب الخطايا والوقوع في الزلل وأنه مجرى به إلى إدراك حقائق الأمور
- ومن أمارات ذلك أيضاً فضل صدق ودقة حسن النفس والادكار^٧ والتخمين على ما كان له قبل ، فإن ذلك يدل على أنه مسدد موقف بقوة إلهية تجري به إلى أن يكون فاضلاً ورئيساً سائماً لشدة حاجة الرئيس والسائس إلى فضل وعلم واستغناء الموسين عن مثل ذلك لانتساب أمرهم إلى السائس^٨ واكتفائهم بسياسه
- ومن أمارات ذلك أيضاً الميل إلى موافقة الخطاء والأصحاب والأعوان

(١) يقع من ذلك ومن حلائل ح — (٥) فإن قيل هذه الأمور ح — (٦) إليها وجهه

خ — (٩) باطله ولا خ — ولم يكن ليكن خ — لعل الصواب : من النفس —

(١٠) وهوم ح — (١٢) له في الحلم خ — (١٦) والتخمين على ما خ — (١٨) للنفس من خ

والمحبة لصلاح أمورهم باستجلاب موداتهم وحلوصهم له — لأن ذلك يدل على أنه قد أُعطِيَ القوة التي تدوم — وتسخيرهم وربطهم بها لنفسه ، و [في] ذلك أن لا يفرقوا عنه وأن لا يصبروا له سوءاً وأن لا يروا عيشاً إلا معه وبه .
وتح < من > ذلك صديق مجاهدتهم الأعداء عنه وبذلهم أنفسهم دونه

ومن أمارات ذلك أيضاً إقبال الخدم والأصحاب < عليه > وفضل إجلالهم ومهابتهم له من غير أن يكون حدثت له في ذلك الوقت حالة طاهرة توجب ذلك | من مزيد في رتبة أو زيادة في إحسان أو إساءة ، فإن ذلك إذا كان دل

على أُنْهِيَّة حادثة إلهية واقعة في النفوس طارئة عليها دلالة الرياسة والدولة
ومن أمارات ذلك أيضاً خلوص قلبه من الصعائن والأحقاد التي كانت في نفسه على أكفائه وأجله أصحابه وخططاته فضلاً عليهم ، وإيها ممن يحب أن يوس ويستصلح لا ممن يستفسد

ومن أمارات ذلك أيضاً ميل النفس إلى العدل وكرهيتها الجور وإن كان له عاجل ناجر ، لأن ذلك يدل على أن نفسه موقية بالتمسك من الملك ودوامه وليست مختطعة معتمة . وليس ذلك منها إلا بحمل قوة إلهية لها على ذلك ، ولي يقع هذا الحمل منها على هذا المعنى إلا وقد أهلها لدوامه وبقيائه وأكسبه ذلك ميل الرعايا المملوكين والمسوسين إليه . وفي ذلك توطيد ملكه وإرساء قواعده والعدم من الوهن والتضعف وانعزال المساوئين والمصادين وإجلالهم إياهم وشوقهم إلى مثل حاله إن ساسه فهذه أمارات الإقبال الأشرف الأعظم والتي يرجع إليها ويدخل في حملها سائر الأمارات الصغيرة الجزئية

(١١) نوس ح — ومستصلح الأمن سعد ح — (١٢) عاجل باحر ح —
(١٤) قوة الهبة ح — وإن مع ح — (١٥) وعد أهله ح — (١٦-١٧) والنسب ذلك قبل
ارتباط المملوكين ح — (١٧) وانعزال ح — ساسه . كداح — (١٩) لخرقة آخر إلفانه
والحمد لله حق حمده ومستوجب شكره وصلى الله على سيدنا محمد وآله الطيبين الطاهرين وسلامه

من كتاب اللذة

للازى من حيث مشهور في اللذة أشار إليه في كتاب الطب الروحاني (١) وفي كتاب السيرة الفلسفية (٢) وجعله أيضاً موضوعاً لتأليف خاص له سماه ابن الديلم (٣) ، كتاب اللذة مقالة ، وسماه البيروني (٤) ، في اللذة ، وسماه الرازي نفسه (٥) ، مقالة في مائة اللذة ، أما ابن أبي أصيبعة (٦) فقد ألخص موضوعه قائلاً : كتاب في اللذة غرضه به أن يبين أنها داخلة تحت الراحة ،
يظهر أن الرازي تأثر في قوله في اللذة والآلم بما قاله افلاطون في كتاب طيماوس (٧) ولعله لم يرجع إلى ترجمة هذا المصدر مباشرة (٨) بل اقتبس منه منتهى بتوسط تأليف الجالينوس أو غيره من أطباء اليونان (٩) ، وقد نرى

(١) راجع من فوق ص ٣٨ - ٣٩

(٢) راجع من فوق ص ١٠١ - ١٠٣

(٣) ص ٢٩٩ ص ٢٥ ، راجع أيضاً ابن القمطى ص ٢٧٣ ص ١٤

(٤) فهرست كتب الرازي رقم ٦٤

(٥) كتاب الطب الروحاني ص ٣٨ ص ٥

(٦) ج ١ ص ٣١٥ ص ٣٠

(٧) ص 61 d e ، راجع أيضاً De Boer في ص ١٥ من معاته المذكورة ص

فوق (ص ٢)

(٨) ورد في فهرست كتب الرازي ذكر « تعريب كتاب طيماوس » (راجع البيروني

رقم ١٠٧)

(٩) راجع أيضاً قول الشيرازي المذكور فيما يلي

جالوس يذكر في « تلخيصه لكتاب طيلوس » (١) رأى افلاطون بهـهـ
المارة :

« إن افلاطون بعد هذا قال في اللغة والآذنى هذا القول : أما أمر اللغة
والآذنى فعلى هذا ينبغي أن يتوهم ، وهو أن كل أثر خارج عن المجرى الطبيعي
يظهر ويبدو جملة في دفعة فهو مؤلم والرجوع جملة في دفعة إلى الحال الطبيعية
لدينا . وأما ما يكون يبدو قليلا قليلا فغير محسوس وما كان على ضد ذلك
فأمره على ضد . وأما الشيء الذي يكون بسهولة فكله لا يحس ولا يكون منه
ألم ولا لغة » (٢)

هذا وإن ابن القمطى (٣) وأبا الفرج بن العبري (٤) والعلامة الحلبي (٥) يرون

(١) صاع الأصل اليوناني لهذا الكتاب الذي هو قسم من جوامع كتب افلاطون
لجابوس . وقد وصلت إلينا ترجمة عربية مسوبة الى حين من اسحق سأنثرها مع صديقي
R. Wulzer في سلسلة المصنفات الناطقة بترجمة مكتب اصلاطين الى اللغة العربية
(Plato Arabas 1)

(٢) هذا النص مأخوذ من نسخة آيا صوفيا ٢٤١٠ ورقة ١٠ وهو يوافق قول افلاطون
كل المرافقة

(٣) من ٢٥٩ - ٢٦٠

(٤) تاريخ مختصر الدول نشره الالب أنطون صالحاني ، بيروت ١٨٩٠ من ٧٧ : ٥ وفي
هذا الزمان كان فورون الفيلسوف الكندي [وعند ابن القمطى : اللدني] وكانت حكمته هي
الحكمة الأولى ثم مات الناس عنها وقد انتصر لها أناس من المتأخرين منهم محمد بن زكرياء
الرازي لأنه لم يتوغل في العلم الإلهي ولا فهم عرض أرسطوطاليس فيه فاضطرب رأيه وتخلد آراء
صحيحة واتصل مذهباً عينا مذهب فورون وقد أنوماً لم يفهم معهم ولا هدى سبيلهم . وقرقة
فورون يسمون بأصحاب اللغة لأنهم كانوا يرون أن الرسم المقصود إليه في علم الفلسفة اللغة
الحاصلة للنفس بمرقتها وهي مع البدن لإعانتها من عذاب الجهل في الآخرة كما هو رأى
أرسطو لأن النفس لا تلاء لها بعد البدن عندم »

(٥) راجع من تحت من ١٤٤ تعليق ٢

أن الرازي أخذ منه عن فورون (Purron) الذي (١) ولعلهم يقصدون إلى

(١) يظهر أن هذا الاستثناء شأ من سقط حدثت في نسخة قديمة لأرخ الحكماء لابن القمطى أو في المصدر الذى اعتمد عليه ابن القمطى عند إحصائه لفرق الفلاسفة اليونانيين (ص ٢٥ - ٢٦) ، وهذا الفصل مأخوذ من تاريخ الفلاسفة لحسين ابن اسحق ومن رسالة ابن صدر الفارابى فيما يخص أن يخدم قبل تعلم الفلسفة (راجع *Alfarabi's philosophische Abhandlungen*, p. 49-50) واختصه ابن القمطى منها بواسطة كتاب طغيات الأمم لصاعد الأندلسى (طبعة مصر ص ٣٤ - ٣٦) . قال ابن القمطى : « وأما الفرقة السابعة من الآراء التى كان يراها أصحابها في الفلسفة فتبعة [يباس في الأصل] وأما الفرقة السابعة من الآراء التى كان يراها أصحابها في المرس الذى كان يقصد إليه في تعلم الفلسفة فتبعة فورون (كذا) ويسمون أصحاب اللذة لأنهم كانوا يرون المرض المقصود إليه في علم الفلسفة اللذة التابعة لمرقتها » . وأما ما تحراً عند صاعد الأندلسى وعند الفارابى فهو : « وأما الفرقة السابعة من الآراء التى كان يراها أصحابها في الفلسفة فتبعة فورون [فهى الفرقة التى تنسب إلى فورون وأصحابه ونسب الأمانة لأنهم يرون مع الناس من العلم ، كذا ف] . وأما الفرقة السابعة [التى سميت ف] من الآراء التى كان يراها أصحابها [أهلها ف] في المرس الذى كان يقصد إليه [في العاية التى يقصد إليها ف] في تعلم الفلسفة فتبعة [فهى الفرقة السابعة إلى ف] أفينورس آخ » . ونتيجة مقابلة هذه النصوص أن ابن القمطى في مادة « فورون الذى » (ص ٢٥٩ - ٢٦٠) خلط فورون بأفينورس وأن ابن الجبرى والحلى غلا ذلك عنه . راجع أيضاً

M. Steinschneider, *Al-Farabi* (St. Pétersbourg 1869), p. 128.

وأيضاً لم يصرح أحد من ألف قبل ابن القمطى أن الرازى تأثر بمذهب أفينورس — فضلاً عن مذهب فورون — في اللذة ، بل نرى أن ابن القمطى عند ارتباطه الرازى « فورون » وأصحاب اللذة من الفلاسفة اليونانيين (ص ٢٦٠) اتبعه عليه ما قرأه في كتاب طغيات الأمم . وذلك أن صاعد الأندلسى بعد إحصائه لفرق الفلاسفة القدماء وتفرقه بين الفلاسفة الذين كانوا قبل سقراط وبعده يذكر الرازى قائلاً : « وقد صنف جماعة من التأخرين كذا على مذهب أفينورس وأشباعه واعتبروا فيها للفلسفة الطبيعية القديمة ومن صنف في ذلك أبو بكر محمد بن زكرياء الرازى وكان شديد الانحراف عن أرسطاطاليس آخ » (سذكر ما في السرى الفصل في العلم الإلهى للرازى) . أما ابن القمطى في ترجمته لفورون الذى فقد قل هذا القول عنه (« وقد صنف أناس من التأخرين كئناً على مذهب أفينورس وأشباعه وانصروا بها لاطمة الطبيعة القديمة ومن صنف في ذلك محمد بن زكرياء الرازى لأنه كان شديد الانحراف عن أرسطاطاليس لراى ضعيف كان يراه ») واتبه في ذلك ابن الجبرى والحلى مرتبطين مذهب الرازى في اللذة بمذهب اللذة المنسوب إلى فورون (والصحيح أفينورس) . إذن قضية مذهب الرازى إلى أصحاب اللذة من القدماء لم تنشأ من معرفة لفلسفة أفينورس بل من خلط في النصوص العربية فقط

أبيقورس (١)

ذكر صدر الدين محمد بن إبراهيم الشيرازي (المتوفى ١٠٥٠ هـ) في كتابه
الأسفار الأربعة (٢) مذهب الرازي في اللذة قائلا .

وصل في حقيقة الألم واللذة . الموحود من كلام الحكماء في تعريف اللذة
والألم هو إدراك الملائم وإدراك المنافي . وزعم بعض الأطباء كمحمد بن زكرياء
الرازي أن اللذة عبارة عن الخروج عن الحال العبر الطبيعية والألم عبارة عن
الخروج عن الحالة الطبيعية . فعلى هذا لم يكن لشيء من اللذات والآلام وجود
دائم . والتجربة أيضا تقوى هذا الظن ، فإننا نشاهد أن جميع ما يعد من أقسام
ما تقع به اللذة في هذا العالم إنما غاية اللذة بها عند أوائل حدوثها وإذا استقرت
رالت اللذة . فكم من صاحب ثروة أو جاه أو مشتهى لطيف لا تكون لذته
كلية فقير بشيء . نزر حقير منها لا يعد في الحساب معها لحقارته . وكذلك
قياس الآلام فإن أكثر الآلام بل كلها إذا دامت ولم يتجدد شيء منها لم يكن
بها تألم لصاحبها كما نشاهد من كثير من المصوتين بالجراحات والمصابين
والأمراض أفرأحاً في كثير من أوقات انصافهم بها

وقال ناصر الدين عبد الله بن عمر اليعاقبي (المتوفى ٦٨٥ هـ) في كتاب طوابع
الأنوار (٣) في شرح كتاب مطالع الأنظار لأبي الشامس الدين محمود بن عبد الرحمن الأصفهاني :

(١) أما علاقة مذهب أبيقورس في اللذة بمذهب أفلاطون فيها فراجع مقالة V. Brochard

*La théorie du plaisir d'après Epicure (Etudes de philosophie
ancienne et de philosophie moderne, Paris 1912, p. 252 ss)*

(٢) ص ١٢٨٢ طهران ١٢٨٢ هـ . راجع أيضا Max Horten,

*Das philosophische System von Schuruzi (1640-1641), Strassbourg,
1913, p. 109.*

(٣) الطوابع على هامش شرح المواقف للإيجي (استانبول ١٢٩١) ج ١ ص ٢٧٢

وزعم محمد بن زكرياء الطبيب أن اللذة دفع الألم والعود إلى الحالة الطبيعية .
وسبب هذا الظن < أنه > أخذ ما بالعرض مكان ما بالبدات لأن اللذة لا تتم لنا
إلا بالإدراك ، والإدراك الحسى وخصوصاً اللسى إنما يحصل الانتقال عن الضرر .
فإذا استقرت الكيفية لم يحصل الانفعال فلم يحصل الشعور فلم تحصل اللذة . فلما
لم يحصل اللذة إلا عند تبدل الحالة الطبيعية ظن اللذة بعينها هي ذلك الانفعال ،
وهذا باطل . فإنه إذا وقع بصر الإنسان على وجه مليح يلتذ بالسطر إليه مع أنه لم
يكن له شعور بذلك الوجه قبل ذلك [الوجه] حتى يجعل تلك اللذة خلاصاً عن ألم
الشوق إليه . وكذلك قد تحصل للإنسان بالوقوف على مثل لذة عطيمة من غير
خطور سابق حتى يجعل تلك اللذة دفع ألم الشوق إليه . وكذلك قد تحصل
للإنسان لذة عطيمة بالشور على مال نفخة بلا خطور سابق

وقال علاء الدين علي بن محمد القوشجي (المتوفى ٨٧٩ هـ) في شرحه على تجريد
الكلام^(١) نصير الدين الطوسي :

ورغم محمد بن زكرياء الطبيب الرازي أن اللذة ليست إلا العود إلى الحالة
الطبيعية بعد الخروج عنها وهو معنى الخلاص عن الألم كالأكل للجوع والجماع
لدغصة المنى أو عيته . ونحن لا نمنع جواز أن يكون ذلك أحد أسباب اللذة
إد بالعود إلى الحالة الملائمة يحصل إدراكها ، فإن الأمور المستمرة لا يشعر بها .
فإذا رالت الحالة الطبيعية المستمرة ثم عادت بروال ما ليست طبيعية حصل
إدراكها الذى هو اللذة . إنما نتارعه في مقامين أحدهما أن اللذة دفع الألم وثانيهما
أنها لا يمكن أن تحصل بطريق آخر سوى دفع الألم ، فإنه قد تحصل اللذة من غير

(١) المطبوع على هامش شرح الرافق ح ٣ ص ١٨٦ ، وطبعة البحر المحمدية ١٣٠٧ هـ ص ٣٦٦

سابقة ألم وحالة غير طبيعية كما في مصادقة مال ومطالعة جمال من غير طلب وشوق لا على التفصيل ولا على الإجمال بأن لم يحطر ذلك بياله قط لا جزئياً ولا كلياً، وكذا في إدراك الناقثة الحلاوة أول مرة. وقد يحصل الخلاص من الألم من غير لذة كما في حصول الصحة على التدرج وفي ورود المستلذات من الطعوم والروائح والأصوات أو غيرها على من له غاية الشوق إلى ذلك وقد عرض له شاغل عن الشعور والإدراك. والمصنف أشار إلى المع الأول بقوله « وليست اللذة خروجاً عن الحالة الغير الطبيعية إلى الحالة الطبيعية » وإلى المع الثاني بقوله « لا غير »، يعنى لو سلمنا أن الخلاص من الألم لذة فلا نسلم أنها منحصرة فيه حتى يصح قوله أنها الخلاص من الألم لا غير

ومن أشار أيضا إلى مذهب الرأى نجم الدين على بن عمر الفروبي الكاظمي (المتوفى ٦٧٥ هـ) في كتاب المعصل في شرح المحصل^(١) والحنس من معاصر العلامة الحلبي (المتوفى ٧٢٩ هـ) في كتاب أنوار الملكوت في شرح اليافوت^(٢) وأبو علي مسكويه (المتوفى ٤٢١ هـ) في كتاب تهذيب الاخلاق^(٣) ، وبظهر أن أبا علي مسكويه في رسالته « في اللذات والآلام »^(٤) وأما على بن الهيثم (المتوفى ٤٣٠ هـ) في مقالته « في طبعي الألم

(١) راجع من تحت في الفصل السابع

(٢) راجع عباس اقبال في كتابه خاندان موحى من ١٧٧ آخ . أما مؤلف كتاب اليافوت فهو أبو إسحق إبراهيم بن موحى ، راجع أيضا كتاب أعيان النبى لمحس الاوين المحسى العالمى ج ٥ (دمشق ١٩٢٦) من ١٠٤ . رقم ٥٩ ، وأيضا ما نقلته في مجلة *Orientalia* ج ٤ (١٩٣٥) من ٣٠٦ - ٣٠٧

(٣) مصر ١٣٢٩ من ٣٦ : « وستكلم على أن صورة الجميع واحدة وأن اللذات كلها إنما تحصل للنفذ بعد آلام تلحقه لأن اللذة هي راحة من ألم وأن كل لذة حسية إنما هي خلاص من ألم أو أدى في غير هذا الموضع »

(٤) مخطوطة في مجموعة في خزانة رابع مكتبة المتاحف بدم ١٤٦٣ ورقة ٥٧ و ٥٩ و (راجع R. Ratter في مجلة *Der Islam* ج ١٨ من ٤٧ وأيضا C Brockelmann في *Suppl. I* 584)

واللذة (١) قد عالجنا نفس الموضوع كما أن صاحب رسائل إخوان الصفاء ذهب في اللذة مذهاً قريباً من مقبب الرازي (٢)

وللرازي تأليف آخر في هذا الموضوع سماه البيروني (٣) « فيها جرى بينه وبين شهيد البلخي في اللذة » وسماه ابن الديم (٤) وابن القطعي (٥) وابن أبي أصيبعة (٦) « كتاب في نقضه على شهيد (٧) البلخي فيما ناقضه به في أمر اللذة (٨) » .

وشهيد البلخي هذا هو الذي قال عنه ابن الديم (٩) « وكان في زمان الرازي رجل يعرف بشهيد بن الحسين البلخي ويكنى أبا الحسن يجرى مجرى فلسفه في العلم ولهذا الرجل كتب مصفة ويده وبين الرازي مناظرات ولكل منهما نقوض على

(١) راجع ابن أبي أصيبعة ج ٢ ص ٩٥ س ١٥ ، وله أيضاً « مقالة في طائفة اللذات الثلاث الحسية والنطقية والمعادلة » (نفس المراجع) . وكان ابن الهيثم من الذين ردوا على كتاب العلم الالهى للرازي كما يظهر مما كتبه ابن أبي أصيبعة ج ٢ ص ٩٧ س ٦ (راجع من تحت في الفصل السادس)
(٢) في الرسالة « حاشية اللذات » وهي الرسالة السادسة عشرة من الجزء الذي (ص ٣٤٣ وما يليها من طعة سي) : « واعلم يا أحمى أيديك الله وإنا بروح منه بأن اللذة والألم بومان جسمانية وروحانية وهكذا حكم إخواننا . فأما اللذات الجسمانية فهي الراحة التي تمنح بها النعوس الحيوانية عند روال الآلام ، وأما الآلام التي تمنح بها النعوس الحيوانية عند خروج المراج من الاعتدال من الأمر الطبيعي إلى أحد الطرفين من الرادة والنقصان بسبب من الأسباب هي كثيرة لا يحصى عددها إلا الله تعالى ولكن نذكر منها طرفاً ليعلم ماهية الآلام واللذة وكيفية حدوثها الخ »

(٣) رسالة في فهرست كتب الرازي ص ١١ (رقم ٦٥)

(٤) ص ٣٠١ س ٥

(٥) ص ٢٧٥ س ٦

(٦) ج ١ ص ١١٩ س ٢٨

(٧) سماه ابن الديم وابن القطعي « سهيل اللهي » وسماه ابن أبي أصيبعة « على بن شهيد

البلخي » وكلاماً خطأ كما يظهر مما على

(٨) هكذا عد ابن أبي أصيبعة ، وعد ابن القطعي « في اللذة » ، وعد ابن الديم

« في اللذة »

(٩) فهرست ص ٢٩٩ س ١٥ ، راجع أيضاً ابن أبي أصيبعة ج ١ ص ٣١١ س ٩

صاحبه^(١) . وقد كان شهيد البلخي فيلسوفا متكلماً وأديباً شاعراً باللغة الفارسية والعربية^(٢) وكان من مشاهير بلخ^(٣) ومعاصراً لصهر بن أحمد بن إسماعيل الساماني الذي ملك من ٣٠١ إلى ٣٣١ هـ^(٤) ، والطاهر أنه توفي قبل سنة ٣٢٩ إذ رثاه رودكي الشاعر المتوفى في تلك السنة في دوبيت مشهور^(٥) . أما قوله في اللذة فقد ورد في كتاب صوان الحكمة^(٦) لأبي سليمان محمد بن طاهر بن بهرام المظفر السجستاني^(٧)

(١) تب أصحاب التراجم إلى الزاري كتاباً آخر في الرد على شهيد البلخي سماه ابن النديم (ص ٣٠١ س ١٤) « على سبيل البلخي في تثبيت المعاد » وسماه ابن القطي (ص ٢٧٥) « الرد على سبيل في إثبات المعاد » وسماه البيروني (رقم ١٤١) « الرد على شهيد في لبر المعاد » وذكره ابن أبي أصيبعة (ص ٣٢٠ س ١٠) بقوله « كتاب إلى علي بن شهيد البلخي في تثبيت المعاد غرضه فيه النص على من أبطل المعاد وبثت ان معاداً (كذا) »

(٢) راجع كتاب معجم السنداء للافوت (في عادة جهودائك) والمصادر الأخرى التي جمعها الأستاذ محمد بن عبد الوهاب فروبي في مالفه على كتاب « جهار مقالة » لأحمد ابن عمر السمرقندي (Gibb Mem. Series XI) ص ١٢٧ - ١٢٨ . راجع أيضاً H. Ethé, *Rūdagi's Vorläufer und Zeitgenossen* (Morgenländische Forschungen (Leipzig 1875, p. 43).

(٣) صف أبو سبيل أحمد بن عبد الله بن أحمد كتاباً « في أخبار أبي ريد البلخي وأبي الحسن شهيد البلخي » راجع معجم الأدباء للافوت (ج ١ ص ١٤٣ س ١٥ من طعة أوروبا)

(٤) راجع كتاب لار الألب لمحمد عويج ٢ (نشرة E. Browne لندن ١٩٠٣) ص ٣ - ٥

(٥) نفس المرجع

(٦) والأصح كتاب منتخب صوان الحكمة ، واسم النسخ غير معروف . أما كتاب تبة صوان الحكمة لظهير الدين أبي الحسن علي بن ريد البهني المتوفى سنة ٥٦٥ هـ فقد نشره أخيراً الأستاذ محمد شفيع (لاهور ١٣٥١)

(٧) راجع الأستاذ محمد بن عبد الوهاب فروبي في مقائه الفارسية « شرح حال ابن سبيل مظفر معناني = Publications de la Société des Etudes Iraniennes, No. 5, Chalon-sur-Saône 1933.

وأبضا ما كتبه في مجلة Bulletin de l'Institut d'Egypte ج ١٩ (١٩٣٧) ص ٢٠٧

(المتوفى بحوطة ٢٧١ هـ) فصل منه ^(١) وهو جدير أن يذكر في هذا الموضع ^(٢) :
 ، شهيد بن الحسين قال في كتاب تمهيد لذات النفس < التي > هي لذات
 بالحقيقة على لذات الدن التي هي إذا حصلت آلام . قال أحد الفصائل التي تمصل
 بها لذات الأنفس على لذات الأبدان البوام والاتصال ، وذلك أن لذة النفس بما تقتضيه
 من سرور بوجود مطلوبها من الحكمة والعلم وتيقن تمصلها على غيرها دائمة متصلة
 لا انفاد لها ولا انقطاع ، وأما لذة الدن بوجود القوة الحساسة محسوسها فتقصية
 زائلة سريعة التبدل والاستحالة . والثاني الانتهاء ووجود العاية ، فإن النفس كلما
 تحركت في وجود مطلوب لها فأدركته مرة انقضت سعيها وتم فعلها وفرغت من شغلها ،
 وأما الدن فكما انقضت وطرفه من محسوس له يلتذ به يعطل ما نال من اللذة وعادت
 الحاجة إلى ما كانت . فالحركة دائمة والحاجة إلى أمد الأرمية ، والانتهاء إلى غاية تكفي
 ونفى عن ذلك الشيء بعينه معلوم . والثالث القوة والازدياد ، فإن النفس كلما استعادت
 فضيلة من فضائلها واقتنت لذة من لذاتها قويت به على بل مثلها والازدياد بما هو أفضل
 منها ، فأما البدن فإنه كلما نال محسوسه الملتذ به أكثر كانت قوته على بل مثله وما هو
 أفضل منه في جسده أضعف . والرابع التمام فإن النفس كلما تريدت في فضائلها وقويتها
 صارت إلى تمام طبع الانسانية ، فأما الدن فإنه كلما ارداد استهتاراً باللذات المحسوسة
 وانهما كأما زادت لذاته بالقوة الهيمنة التي في الانسان وتعدنه من تمام طبعه وشرائطه
 إنسانيته .

صاح كتاب الرازي في اللذة أو لم يعثر على أصله بعد ، إلا أنه وصلت إلينا
 متخينات نفيسة مه مترجمة إلى اللغة الفارسية وذلك في كتاب راد المسافر ^(٣) لآبي

(١) لعل هذا الفصل مأخوذ من تمهيد للرازي

(٢) اعتمد على الصورة النسخة المخطوطة بدار الكتب المصرية تحت رقم ١٦٤٣ ح وهي
 مأخوذة من مخطوطة محفوظه بخرانة محمد مراد باماسبول تحت رقم ١٤٠٨ (راجع في وصف
 هذه المخطوطة وسائر مخطوطات كتاب منتخب صوان الحكمة ما كتبه M. Plessner في مجلة
 Islamica ح ٤ ، ١٩٣١ ، ص ٥٣٧) . أما الفصل المنشور عنها فقد ورد في ص ١٣٥

من المخطوطة المذكورة

(٣) نشره محمد بدل الرحمن في مطبعة كازيان في برلين سنة ١٣٤١ هـ

معين ناصر بن خسرو بن حارث القبادياني اللحي الدحشاني (المتوفى نحو ٤٨١ هـ) وهو المؤلف والشاعر الفارسي المشهور بناصر خسرو الذي كان داعياً إلى المذهب الاسماعيلي في عهد المستنصر بالله العاظمي (١). ونحن نورد فيما يلي الفصول التي انتخبها ناصر خسرو من قول الرازي في اللذة (٢) مضيئين إليها ترجمة عربية ومتبعين لها برود ناصر خسرو عليها (٣).

٢٣١ واكنون نحت آتبه محمد زكريا گفت است اندر عقالت خویش اندر لذت ياد كنيم آنگاه سخنان متناقض او را بر او رد كنيم آنگاه سپس از آن بيان كنيم كه مراتب لذات بر حسب مراتب نفوس است وتوفيق بر آن از خدای خواهم

گفتار محمد زكريا در لذت و الم

٢ قول محمد زكريا آن است كه گوید لذت چیزی نیست مگر راحت از رنج و لذت نباشد مگر بر اثر رنج. و گوید كه چون لذت پیوسته شود رنج

(١) راجع E. Browne, *Literary History of Persia*, II 218 ss

(٢) ص ٢٣١ - ٢٣٥ من كتابه

(٣) اعتد الناصر على نسخ عظمين إحداهما محفوظة في المكتبة الأهلية في باريس (= م) والأخرى في مكتبة King's College في كمبرج. وقد اكتبنا في تعليقاتنا بذكر الفراءات للهمة فقط

الترجمة

وسبحر الآن أولاً بما قاله محمد بن زكريا في مقاله في اللذة وردة عليه كلامه المتناقض ونين بعد ذلك أن مراتب اللذات على حسب مراتب النفوس، وسأل من افقه التوفيق إلى ذلك

قول محمد بن زكريا في اللذة والألم

فهذا قول محمد بن زكريا يقول: إن اللذة ليست بغير سوى الراحة من الألم ولا توجد لذة إلا على أثر ألم. ويقول إن اللذة إذا استمرت صارت ألماً. ويقول: أما الحالة التي ليس فيها لذة

- گردد . و گوید حالی که آن نه لذتست و نه رنج است از طبیعتست و آن بحس یافته نیست . و گوید که لذت حتی رهاننده است و درد حتی رنجاننده است ، و حس تأثیر است از محسوس اندر خداوند حس ، و تأثیر فعل باشد ^۲ از اثر کننده اندر اثر پذیر ، و اثر پذیرفتن بدل شدن حال اثر پذیر باشد ، و حال یا از طبیعت باشد یا بیرون از طبیعت باشد . و گوید چون اثر کننده مر آن اثر پذیر را از حال طبیعی او نگرداند آنجا رنج و درد حاصل آید ، و چون مر ^۳ اثر پذیر را بحال طبیعی او بار گرداند آنجا لذت حاصل آید . و گوید که اثر پذیر مر آن تأثیر را بدین هر دو روی می باید تا آنگاه که بحال طبیعی خویش باز گردد و مر آن تأثیر را که می یافت اندر آن حال متوسط نیابد البته . ^۴ و گوید پس اثر پذیر درد و رنج از آن باید کز طبیعت بیرون شود و لذت آنگاه یابد که از طبیعت بیرون شدن که بطبیعت باز آید . آنگاه گوید و باز آمدن طبیعت که لذت از او می باید نباشد مگر سپس از بیرون شدن از ^۵

(۱) است آن طبیعتست ب — (۵) و گوید که ب — (۹) الـة . سقط ب —

(۱۱) باید کزین بیرون شد که طبیعت باز آید ب

الفرحة

ولا ألم فهي من الطبيعة وهي لا تدرك بالحس . ويقول : إن الـدة حس مريح وأما الأذى فهو حس مؤلم ، والحس تأثير محسوس فيمن يحس ، والتأثير فعل المؤثر في المتأثر ، والتأثير عبارة عن تغير حال المتأثر وذلك الحال إما طبيعة أو خارعة عن الطبيعة . ويقول : إذا قل المؤثر ذلك المتأثر من حال الطبيعة حصل الألم والأذى ، وإذا أعاد المؤثر المتأثر إلى حاله الطبيعة حصلت الـدة . ويقول إن المتأثر بعد التأثير في الجاهل حيناً حتى يرجع إلى حاله الطبيعة فلا يجد الـة في تلك الحال المتوسطة التأثير الذي وجد . ويقول : قد حصل الألم والأذى للمتأثر حين خرج عن الطبيعة ، وأما الـدة فحصلت له حين رجع إلى الطبيعة بعد خروجه عنها . وبعد ذلك يقول : وارجوع إلى الطبيعة الذي به تحصل له الـة لا يكون إلا بعد خروجه عن الطبيعة الذي به

طبیعت که رنج از آن یافته باشد - پس گوید که پیدا شد که لذت چیری نیست مگر راحت از رنج ۲۳۲

و گوید حال طبیعی از بهر آن محسوس نیست که یافتن بحس از تأثیر باشد و تأثیر آن مؤثر بر حال اثر پذیر را بگرداند از آنچه او بر آن باشد . و حال طبیعی آن باشد که حال دیگر بدان نیامده باشد نه تغیر و تأثیر . و چون از حالی دیگر بحالی طبیعی نیامده باشد آنجا حس حاصل نشده باشد تا اثر پذیر بر آن را بیابد از بهر آنکه یافتن مردم بحس مرگشتن حال راست که آن یا بیرون شد باشد از طبیعت یا باز آمدن طبیعت . پس حال طبیعی نه بیرون شدن باشد از طبیعت و نه باز آمدن باشد بدان ۱

پس گوید که ظاهر کردیم که حال طبیعی محسوس نیست و آنچه بحس یافته نباشد نه لذت باشد و نه شدت . و گوید که تأثیری که پس از تأثیری باشد و هر دو مر یکدیگر را ضد آن باشند لذت رسانند با اثر پذیر چند آنکه آن تأثیر پیشین از اثر پذیر بجملمگی زایل نشده باشد و اثر پذیر بحال خویش باز نیامده باشد . و چون تأثیر پیشین زایل باشد و اثر پذیر بحال طبیعی خویش باز آید ۱۲

الترجمة

حصل له الآلم ثم يقول : فقد ظهر أن اللذة ليست شئاً سوى الراحة من الآلم ويقول : ليست الحالة الطبيعية بمحسوسة لأن الإحساس يحصل بالتأثير وتأثير ذلك المؤثر يفل المتأثر من الحالة التي هو فيها . وأما الحال الطبيعية فهي التي لا يوصل إليها من حال أخرى لا صدر ولا تأثير . ولما كان لا يوصل إلى الحالة الطبيعية من حالة أخرى فلا يحصل هناك حس حتى يحس التأثير ذلك ، لأن إحساس الإنسان بغير الحال إما أن يكون بالخروج عن الطبيعة أو بالرجوع إلى الطبيعة . وأما الحالة الطبيعية فليست حروماً عن الطبيعة ولا رجوعاً إليها ثم يقول : وقد بينا أن الحالة الطبيعية ليست بمحسوسة ، وما لا يدرك بالحس لا يكون لذة ولا شدة . ويقول : إذا جاء تأثير بعد تأثير وكان كل واحد منهما صدى للآخر أحدث (التأثير الثاني) لذة في المتأثر ما دام التأثير الأول لم ينقطع عن التأثير تنامه وما دام المتأثر لم يرجع إلى حالته (الطبيعة) . وإذا كان التأثير الأول قد انقطع وكان المتأثر قد رجع إلى حالته

آنگاه همی آن تأثیر که همی لذت رساند مآثر پذیر درد و رنج رساند . و از هر آن چنین است که گوید که چون مر آن تأثیر پیشین را زایل کد و مر اثر پذیر را بحال طبیعی بار دارد باز مر اثر پذیر را از طبیعت بدیگر جانب بیرون بردن گیرد و از بیرون شدن از طبیعت مر اثر پذیر را رنج حاصل شود . پس آن تأثیر از باز پسین تا همی مر اثر پذیر را سوی حال طبیعی او باز آورد لذت بدو همی رساند . و چون اثر پذیر بحال طبیعی خویش بار رسد لذت از او بریده شود .
 آنگاه آن تأثیر باز پسین دایم گشت و مر او را از جانب دیگر از طبیعت بیرون بردن گرفت باز مر او را رنجانیدن گرفت . پس گوید پیدا شد که حال طبیعی مر اثر پذیر را چون واسطه است میان بیرون شدن از طبیعت | کران درد و رنج آید و میان باز آمدن طبیعت کز آن لذت و آسانی یابد ، و آن حال که طبیعت است نه رنج است و نه لذت

گفتار پسر زکریا

آنگاه پسر زکریا مر این قول را شرح کد و گوید که مثال این

(٥) تا - سقطك - (٦) چون سقطك - (١٢) سر محمد زکریا ك

الترجمة

الطبیعة فیین عین التأثير الذی أحدث اللذة فی التأثير يحدث (به) الاذى والالم . ومن أجل هذا يقول : فإذا أزيل ذلك التأثير الاول وأعيد التأثير إلى الحالة الطبيعية ثم أخرج التأثير عن الطبيعة إلى الحالت الآخر حصل للتأثير ألم لخروجه عن الطبيعة . فإن كان ذلك التأثير الأخير أعاد التأثير إلى حاله الطبيعية أحدث به اللذة ، وجبما يرجع التأثير إلى حاله الطبيعية فإن اللذة تقطع عنه . وإن استمر حيث ذلك التأثير الأخير وأحدث في إخراجها عن الطبيعة من الحالت الآخر أحد ثابته في إيلامه . ثم يقول : فقد ظهر أن الحالة الطبيعية للتأثير كوسط بين الخروج عن الطبيعة الذي يؤدي إلى الأذى والالم وبين الرجوع إلى الطبيعة الذي يحدث عنه اللذة والراحة ، أما الحالة الطبيعية فليس ألباً ولا لذة

كلام ابن زكرياء

وهنا يشرح ابن زكرياء هذا القول ويقول : مثال ذلك أن رجلاً يكون في دار ليست باردة إلى حد

چنان باشد که مردی اندر خانه باشد که آن خانه نه چنان سرد باشد که او از سرما
 بلرزد و نه چنان گرم باشد که مر او را اندر آن عرق آید ، تا جسد او اندر
 آن خانه خو کند و نه گرما یابد و نه سرما . آنگاه مفاجأة آن خانه گرم شود
 چنان که آن مرد اندر او بگرما رنجه شود سخت و بی طاقت شود . آنگاه
 سپس از آن بادی خلك اندر آن خانه آمدن گیرد اندك اندك . پس آن مرد
 که اندر او از گرما رنجه شده باشد بدناچه از طبیعت که بر آن بود بیرون
 شده باشد از آن خنکی لذت یافتن گیرد از بهر آنکه همی سوی طبیعت باز
 آید . تا آنگاه که آن خنکی مر او را بدان پیشین او باز رساند که آن نه سرد
 بود و نه گرم . آنگاه پس از آن اگر خنکی پیوسته شود هم از آن
 سرما کز او لذت یافت رنجه شدن گیرد بدناچه از طبیعت همی باز بدیگر
 جانب بیرون شود ، و اگر باز پس از آن سرما گرما بدان خانه پیوستن
 گیرد آن مرد از آن گرما باز لذت یافتن گیرد بدناچه همی سوی طبیعت
 باز آردش هم چنین تا باز بدان حال طبیعی خویش باز رسد لذت یابد
 پس گوید که ظاهر شد که لذت حسی چیزی نیست مگر راحت از رنج

(١٣) لذت یابد : سقط ب — (١٤) گوید که : سقط ب

الترجمہ

آن برآمد من البرد ولا حارة إلى حدّ أن یسل عرقه ، وقد ألت حده تلك النار فلم یحس
 فیها حرّاً ولا برداً . ثم تعرضت النار فعمّت الحرارة بحيث أن الرجل یحس فیها ألماً شديداً غیر
 محتمل من أثر الحرّ ، ثم بدأ یسب متعلّ بدخل شيئاً فشيئاً فی تلك النار فبعد الرجل الذي
 تألم من الحرّ بسبب خروجه عن الطبيعة التي كان فیها لذة من ذلك الاعتدال بسبب رجوعه إلى
 الطبيعة ، وذلك إلى أن یبده ذلك الاعتدال إلى حاله الأولى التي لا یرد فیها ولا حرّ . فإن
 استمرّ الاعتدال حسّد فإنه یبدأ يتألم من ذلك البرد الذي وجد فيه لذة لأنّه یمرج عن
 الطبيعة من الجانب الآخر . وإذا أحدثت النار نسخی بعد ذلك البرد فإن الرجل یبدأ یجد
 نابة لذة من ذلك الحرّ لأنّه یرده إلى الطبيعة ، قال أن یعود إلى حاله الطبيعة یجد لذة
 ثم یقول : فقد ظهر أن اللذة الحسية ليست شیء سوى الراحة من الألم وأنّ الألم یس

- ورنج چیری نیست مگر بیرون شدن از طبیعت و طبیعت به رنج است و نه لذت . آنگاه گوید و چون بیرون شدن از طبیعت اندک اندک باشد و باز گشتن بطبیعت یکدفعه باشد درد پیدا نیاید و لذت پیدا آید ، و چون بیرون شدن از طبیعت یکدفعه باشد باز آمدن بدو اندک | اندک باشد درد پیدا آید و لذت پیدا نیاید . پس گوید مر آن باز آمدن را طبیعت یکدفعه لذت نام نهادند هر چند که آن راحت بود از رنج
- و گوید مثال این چنان باشد که مردم را کرسکی و تشکی اندک رنجاند و آن مر او را بیرون شدن است از طبیعت ، تا چون سخت گرسنه یا تشنه شود آنگاه یکبار طعام یا شراب بخورد تا بحال خویش کز آن پیش بر آن بود باز رسد از آن لذت یابد . و لذت پیدا آید مر او را بدانچه یکدفعه بطبیعت باز آمد و رنج کرسکی یا تشکی که مر او را اندک اندک از طبیعت بیرون برده بود پیدا نیامش . و مر آن باز آمدن را بحال بی رنجی لذت گفتند و آن

(۲) اندک اندک درو پیدا آید و باز

الترجمة

بقيء سوى الخروج عن الطبيعة وأن الطبيعة ليست بألم ولا لذة . وهما يقول : إذا حدث الخروج عن الطبيعة شيئاً شيئاً وحدث الرجوع إلى الطبيعة دفعة واحدة لا يظهر الألم وتظهر اللذة ، وإذا حدث الخروج عن الطبيعة دفعة واحدة وحدث الرجوع إليها شيئاً شيئاً يظهر الألم ولا تظهر اللذة . ثم يقول : ويسمون لغة ذلك الرجوع إلى الطبيعة دفعة واحدة وذلك لأنها راحة من الألم

ويقول : مثال ذلك أن يتألم رجل من الجوع والعطش شيئاً شيئاً وهذا عبارة عن خروج عن الطبيعة ، حتى إذا بلغ عابه الجوع والعطش فأكل وشرب مرة واحدة فنادى بذلك إلى حائه التي كان عليها من قبل وحدث من ذلك لغة . وحصلت له اللذة لأنه رجع إلى الطبيعة دفعة واحدة ، ولم يحصل له الألم من الجوع والعطش اللذين خرجا به شيئاً شيئاً عن الطبيعة . ويسمون ذلك

چیزی نبود مگر راحت از آن رنج خورد خورد که جمله شده بود بیکدفعه
و گوید چون باز از حال تندرستی کسی را ناگاه حراحتی رسد که بدان از
حال طبیعی خویش بیکدفعه بیرون شود از آن درد و رنج یابد، و چون
برور گار آن جراحات او اندک اندک بحال درستی باز آید لذت هیچ نیابد .
پس مر آن بیرون شدن را از طبیعت بیکدفعه درد و رنج گفتند که پیدا
آمد و مر آن باز آمدن را بحال اول لذت نگفتند که پیدا نیامد ٦

گفتار محمد زکریا در لذت مجامعت

آنگاه اندر لذت مجامعت گوید آن نیز بدان است که مادی همه جمله شود
اندر مکانی که آن مکان بعایت بیداریست و نهایت یابندگی حس است . و چون
آن مادت بزمان دراز جمع شود و بیکبار از آنجا بیرون آید از آن همی لذت
حاصل شود . و گوید آن لذت بر مثال لذتی است که مردم از خواریدن گری یابد ٩

(١) شده بود . یعنی رفته بود ، علی هاشم ك — (٦) پیدا مانند ك — (٩) بایندی
ب — (١١) خواریدن كرك

الترجمة

الرحوم إلى العانة التي ليس بها ألم باسم اللذة وهي ليست بشيء سوى الراحة من ذلك
الألم الذي حصل قليلاً قليلاً وذهب بحمله دفعة واحدة
ويقول إذا أصاب إنسان فناء وهو في حال سلامته عراج وخرج بذلك دفعة واحدة عن
حاله الطبيعية فإنه غد من ذلك أدى وألماً . وحسباً ترجع حراجه شيئاً شيئاً إلى حال الصحة
فإنه لا يجد من ذلك لذة . وعلى هذا فقد أطلقوا اسم الأذى والألم على الخروج عن الطبيعة
دفعة واحدة لأنه ظهر ، ولم يطلقوا اسم اللذة على الخروج إلى الحالة الأولى إذ أنه لم يظهر

قول محمد بن زكرياء في لذة الجماع

ويقول في لذة الجماع إنها تحصل من اجتماع مادة في مكان محث يصبح ذلك المكان عانة في
اليهظة وبها به في الإحساس . فإذا طال اجتماع تلك المادة وخرجت من هناك فوراً حصلت
من ذلك لذة . ويقول إن تلك اللذة شبه اللذة التي يجدها الإنسان من دعدعه الحرب

گفتار محمد زکریا

در لذت دیدن نگو رویان و شنودن آواز خوش

- ۴ و اندر لذت نگرستن سوی نیکو رویان گوید که آن از آن باشد که مردم از حجت با موافق زشت روی سیر شده باشد و از طبیعت بیرون آمده ، و اندر لذت شنودن آواز خوش گوید هم این ترتیب موحود است از بهر آنکه هر که آواز ناریکی را بشنود از شنودن آواز سطر سبس از آن لذت یابد . ۵ و گوید هر چند مردم را از دیدن روشنائی لذت یابد چون روشنائی را بسیار بیند از چشم فراز کردن و تیرگی نیز لذت یابد
- ۶ این جمله که یاد کردیم قول محمد زکریاست اندر مقالتی که مر آن را مجرد بر شرح لذت نسا کرده است ، و ما گوئیم اندر این معنی آنچه حق است و تناقض قول این مرد بعقلا نمائیم بتوفیق الله تعالی

۱۲

در رد قول محمد زکریا

گوئیم که این مرد با آغاز مقالته گفت که لذت حسی چیزی نیست مگر

- (۱) که با آوار ناریک خو کرده باشد و بسیاری بشنود از شنودن آواز خوش —
(۹-۱۰) مجرد نصیر شرح لذت کرده است

الترجمة

قول محمد بن زکریاء فی اللذة

التي تحصل من رؤية حسان الوجه وسماع الصوت الجميل
ويقول في لذة النظر إلى حسان الوجه : إن هذا يحدث بأن الرجل يميل من رقيق عبر موافق لبيح الوجه ويخرج عن طبعه . وفي لذة سماع الصوت الجميل مثل هذا الترتيب لأنه إذا سمع صوتاً رقيقاً بعد سماعه لصوت غليظ وجد من ذلك لذة . ويقول : إن الرجل وإن كان يجد لذة من رؤية النور فإنه إن أكثر من رؤيته البور يجد أيضاً لذة في إغماس العين والظمة وهذه جملة ما يباهمها محمد بن زکریاء في مقالة أوردناها لشرح اللذة ، ونحن نقرر في هذا المعنى ما هو الحق ونوضح تناقض قول الرجل لمن يغفل بتوفيق الله تعالى

- راحت از رنج، و رنج نیز چیزی نیست مگر بیرون شدن از طبیعت، و لذت
چیزی نیست مگر باز آمدن بطبیعت، و باز آمدن طبیعت نباشد مگر سپس از
بیرون شدن از آن. آنگاه گفتند درست شد که لذت نباشد مگر سپس از رنج ۲
و بیرون آمدن از آن. آنگاه بآخر مقالات گفتند که مردم از نگرستن سوی
نور لذت یابند و لیکن چون مر نور را بسیار بیند از دیدار تاریکی و چشم فراز
کردن نیز لذت یابد. و این سخن باز پسین او تقض کند مر آن مقدمه را که ۶
بآغاز مقالات گمت لذت نباشد مگر بر اثر رنج و لذت نباشد مگر باز آمدن
سوی طبیعت پس از بیرون شدن از آن. و گمت که طبیعت بمیان رنج و لذت
میانجی است و محسوس نیست. پس باید که ما را بگوید که طبیعت میان | نگرستن ۲۳۶
اندر نور و میان نگرستن اندر ظلمت کدامست؟ و چون مردم از دیدن نور
لذت یافت سوی کدام طبیعت همی باز شد؟ و چون باقرار این مرد نگرنده از
دیدن نور لذت یافت و آن مر او را باز آمدن بود سوی طبیعتی که از آن بیرون شده ۱۲
بود پس مقدمه اش باطل بود یا با نتیجه اش دروغ زن و حرام زاده آمد
آنگاه گفت چون که از دیدن نور متوه شود از دیدن تاریکی و چشم فراز
کردن لذت یابد و این قول نیز متناقض است و همی باطل کند مر آن مقدمه ۱۵
را که گمت لذت نباشد مگر باز گشتن مر اثر پذیر را سوی طبیعت خویش
پس از بیرون شدن او از آن، از بهر آنکه بیرون شدن نگرنده سوی
روشنائی از طبیعت خویش که پیش از آن بر آن بود به لذت بود نه بر رنج، و این ۱۸
خلاف حکم پسر زکریاست. و بار گشتن بدان نیز م بلدت بود باقرار او و میان
نگرستن و نا نگرستن حالی میانجی نیست که آن نگرستن نیست و نا نگرستن
نیز نیست چنانکه او دعوی کرد که آن به رنج است و نه لذت بلکه این هر ۲۱
دو لذتست

(۱۲) یافت و آن مرد را ك — (۱۳) راده ادب — (۱۴) و حقم
باز کردن ب — (۱۸) خویش پس از بیرون شدن او از آن به لذت بود بی
رنج و این خلاف ك

- و نیز گفت که مردم از نگرستن سوی زنی خوب روی لذت بدان یابد کز دیدن مر زن زشت روی را رنجور شده باشد . و این سخنی سخت رکیک و بی‌معنی است از بهر آنکه مردم را از نگرستن سوی خوب‌رویان نه بدان لذت رسد که از کسی زشت روی ستوه شده باشد ، بلکه نفس مردم مر آن را یافتن این لذت جوهریست و مر دیگر جانوران را با مردم اندرین لذت و اندر لذت یافتن از سماع خوش و ایقاعهای بنظم بر سخنان موزون انازی نیست . و این قول نیز متناقضست مر آن قول را که پیش از آن گفت اندر معنی لذت از نگرستن سوی روشنائی و تاریکی ، از بهر آنکه اگر مقدمه راست گوی بودی بایستی که هر که نه نیکو روی دیدی و نه از زشت روی بر طبیعت بودی ، و چون نیکو روی را بدیدی رنجبه شدی از بهر آنکه بدان از طبیعت بیرون شدی و باز پس از آن چون زشت روی را دیدی از آن لذت یافتی از بهر آنکه بدان سوی طبیعت باز گشتی ، و لیکن حال بخلاف این است

- پس ظاهر کردیم که مقدمه این مرد بدانچه گفت لذت جز بر عقب رنج نباشد نه راستست باید که متاسان این فیلسوف ما را بگویند که چون مردم زنی نیکو روی را یا ننگاری نیکو را ببیند و از آن لذت یابد بکدام طبیعت همی بار گردد و بچه وقت از آن طبیعت بیرون شده بود تا چون بدان باز گشت لذت یافت ؟ پس ظاهرست که این لذت بدان نگرنده سوی خوب روی نه پس از بیرون شدن او رسید از آن طبیعت خویش که آن نادیدن بود البته نه مر خوب روی را و نه مر زشت روی را ، باطل شد قول محمد زکریا که گفت لذت نباشد مگر بیاز شدن سوی طبیعت

- ۲۱) ایضا در رد محمد زکریا

و نیز گوئیم بر رد حکم پسر زکریا که گفت یافتن محس نباشد مگر بتأثیر کردن از محسوس اندر حاس تا خداوند محس مر آن را بیابد و بدان یافتن از

- حال طبیعی خویش نگردد و از طبیعت بیرون شود و از آن رنجبه شود و این
تأثیر پیشین باشد . آنگاه چون تأثیر دوم بدو پیوندد که تأثیر آن ضد پیشین
۳ باشد و مر آن را بدان حال اولی باز آرد از آن لذت یابد که خداوند حس بینائی
و شنوائی پس از آنکه بشنود و ننگرد از حال طبیعی خویش باشد . و چون
نگاری نیکو یا باغی خرم یا صورتی آراسته ببیند حال او که طبیعی بود متبدل
۶ شود ، و آن بیرون شدن او باشد از طبیعت و از آن لذت همی یابد . و م چنین چون
۲۳۸ آواز رودی ساخته بوزن رود زنی استاد مر آن را با | نفعه در خور آن بقولی
موزون و الفاظی روان هموار شنود حال او بدان نیز متبدل شود ، و این نیز مر
۹ او را بیرون شدن باشد از حال طبیعی خویش . و از آن پس این حال همی بضد
آنست که مقدمه این فیلسوف بر آنست از بهر آنکه این کس به بیرون
شدن از طبیعت که او بر آن است همی لذت یابد . آنگاه اگر این مرد که مر
۱۲ آن زن نیکو روی را بسیار بدید و از دیدار او لذت یافت و بدان از طبیعت
بیرون شد اگر نیز مر آن زن را نبیند سخت رنجور شود از نا دیدن آن چنانکه
خویش را بر طلب او بر محاطره های عظیم عرضه کد و از هلاک خویش باک
۱۵ ندارد ، و این مرد بنا دیدن مر آن زن را همی بحال طبیعی خویش باز شود که
پیش از دیدار او مر آن زن را بر آن بود . پس این نتیجه بر عکس آن مقدمه
آمد که این فیلسوف باعاز مقالت خویش گفت ، از بهر آنکه او حکم کرد
۱۸ که رنج از آن حاصل آید که خداوند حس از طبیعت بیرون شود پذیرفتن تأثیر
از اثر کننده ، و لذت یابد چون بحال طبیعی خویش باز گردد . و این مرد
آنگاه که مر این زن نیکو را ندیده بود بر حال طبیعی بود ، و چون مر او را
۲۱ بدید و از حال طبیعی خویش بیرون شد واجب آمد بحکم این فیلسوف که رنجبه
گشتی و لکن لذت یافت . و باز چون دیدار آن خوب روی ازو رایل شد و بحال

(۱) بشود و میگردد ك — (۶-۷) چون کسی آواز رودی که ساخته بود
ورود زنی ك

طبیعی باز گشت واجب آمد بحکم این فیلسوف که لذت یابی و لیکن رنج
گشت . از این ظاهر تر ردی و درست تر تقضی چگونه باشد که ما بر این
فیلسوف کردیم ؟

۳

و م این است حال سخن اندر حال شنونده آواز خوش و سخن موزون
که چون مر آن را بشنود و از طبیعت بیرون شود لذت یابد ، و چون آن را کم
کند یا بر عقب آن بانگ خری یا بانگ ستور شود همی بطبیعت باز گردد و لیکن
رنجه شود

۲۳۹

- و نیز گوئیم که قول این مرد بدانچه | گفت چون کسی آواز باریک بسیار
بشنود هر چند کز آن لذت یافته باشد چون پس از آن آواز سطر بشنود از
آن نیز لذت یابد ، همی تقضی کند مر آن مقدمه را که گفت لذت نباشد مگر
بباز آمدن بحال طبیعی پس از بیرون شدن از آن ، از هر آنکه حال طبیعی
شنونده آن است که هیچ آواز نشنود البتة نه باریک و نه سطر ، همچنان که
حال طبیعی بساونده است که نه سرما یابد و نه گرما و نه درشت بساود و نه نرم .
و چون شنونده مر آواز باریک بنظم را بشنود همی از حال طبیعی بیرون شود
بجانبی و از آن همی لذت یابد بخلاف قضیت این فیلسوف که گفت از بیرون شدن
از حال طبیعی مر خداوند حس را رنج آید . و این لذت مر او را گوئیم کز
آواز چگ و جنگ زنی خوش رسید که مر آن را ما قولی منظوم در خور بدو
رسانید . پس واجب آید از حکم این فیلسوف باز آمدن این مرد بحال طبیعی خویش
حالی باشد ضد این حال که یاد کردیم و آن با آواز خری باشد که برابر شود
با دشنام خرنده سطر آوار تا حس سمع آن مرد کر آواز چگ و نمة باریک
از طبیعت بیرون شده بود به طبیعت باز آید و از آن لذت یابد . ولیکن هر
کسی داند که هیچ مردم از آن نمة خوش و آوار جنگ رنج نشود و نه از
بانگ خرنده لذت یابد با آنکه اگر چنانکه این مرد گفت مردم کر شنودن آواز

۲۴

- باريك بر عقب آن آواز سطر لنت يافتی حکم اين مرد راست نبودى از بهر آنکه
 اين مردم به يرون شدن از طبيعت يافتن آواز باريك لنت يافته بودى و م
 ۳ يياز گشتن بدان يافتن آواز سطر يافته بودى ، و حکم او چنان است که مردم
 به يرون شدن از حال طبيعى رنجه شود نه لنت يابد ، و مردم از آواز باريك
 ۲۴۰ و سطر لنت يابد نه باريكى و سطرى آواز لنت يابد بل بنظم آن يابد . نبيى
 ۲ که هيچ آواز از آواز پر بته باريكتر نيست و آوازي سطر تر از بانگ خر
 نيست و مردم از اين لنت هيچ نيايبد . پس چنين سخن گفتن فلسفه نباشد
 بلكه عرضه كردن جهل و سفاقت باشد
- ۱ و نيز گوئيم اندر لنتى كه مردم از راه بساونده يابند كه بسودنها چيزى از
 هوا نرمتر نيست ، و اگر مردى برهنه بنشيند تا جسد او با هوا خوكند و آن
 حال طبيعى او باشد آنگاه پس از آن اگر جبه از موى سمور بپوشد بدان از
 ۱۲ حال طبيعى خويش يرون شود و ليكن رنجه نشود بلكه از آن لنت يابد ، بخلاف
 حكم اين فيلسوف باشد كه گفت رنج از يرون شدن آيد از طبيعت ولنت باز
 بگشتن باشد به طبيعت
- ۱۵ و اندر حال چشنده گوئيم كه چون مردم جبرى نچشيده باشد حاست چشنده
 او بحال طبيعى باشد ، و چون قدرى انگين بدهاى اندر نهد حاست او از حال
 طبيعى بگردد و يرون شود و از آن لنت يابد . و بحكم اين فيلسوف بآيستى كه
 ۱۸ رنجه شدى بدانچه انگين مر حاست چشنده او را از حال طبيعى يرون برد . و
 اين تاثير كنده نخستين بود اندر حاست اين مرد . و چون بر اثر اين تاثير
 كنده و ديگر تاثير كنده ضد اين بيايد و آن پاره شحم حنظل بود تا مر
 ۲۱ او را از يرون شد از طبيعت به طبيعت باز برد بآيستى كز آن لنت يافتى بحكم
 اين فيلسوف . و ليكن ازين باز برنده مر او را بطبيعت سخت رنجه گشت و

- پیشیدن انگین که بدان از حال طبیعی بیرون شد لذت یافت و از پیشیدن شحم
 حفظ که بدان بحال طبیعی باز گشت رنجه شد ظاهر شد که قول این مرد
 اندر این معانی نا درستست . پس این حال چنان است که چشیده شکر و انگین ۴
 همیشه بطبیعت باز آید و چشیده هلیله و حفظ همیشه همی از طبیعت بیرون شود ۲۴۱
 و نیز گوئیم که این مرد بلول آغاز مقالات خویش گفت که لذت حسی
 یافتن راحتست از رنج و رنج از آن رسد که خداوند حس از حال طبیعی ۶
 بیرون شده باشد و از یافتن گرما بر عقب سرما و یافتن خشکی بر عقب گرما
 بر آن برهان آورد . پس گفت همین است حال دیگر حواس ، و گفت ظاهر
 کردیم که لذت جز بر عقب رنج نباشد و این راحت باشد از رنج که مر او را لذت ۱
 نام نهادند . و ما گوئیم اندر رد این قول که اگر مردی باشد تدرست و درست
 حواس و دیگری بیاید و شکری بدهان او اندر نهد و نافه مشك و دسته گل پیش
 او نهد و باوازی خوش شعری معنوی بر خواند پیش او و دیبائی منقش پیش او ۱۲
 باز کند و بجامه نرم تنش را پوشد تا همه حالهای طبیعی او متبدل شود ، پس بحکم
 این فیلسوف که گفت چون حال طبیعی مردم متبدل شود مردم را رنج آید
 واجب آید که این مرد سخت رنجه شود از پیشیدن شکر و یافتن بوی مشك ۱۵
 و گل و شنودن سماع خوش و پوشیدن جامه نرم و دیدن دیبای منقش . و لیکن
 همه عقلا داند که حال این مرد بخلاف آن باشد که این فیلسوف حکم کرد
 است . و اگر حکم این مرد راست بودی چیرهای مکروه نبودى اندرین عالم ۱۸
 که مردم برنج آن مخصوصست از دیگر حیوان
 و ظاهر است مر عقلا را که حالت بلونده مردم مر موی صبور | را بساود ۲۴۲
 از حال طبیعی بیرون شود ، همچنانکه چون مر پلاس پر موی را یا خار خشك ۲۱
 را بساود از طبیعت بیرون شود ، و لیکن از آن یکی لذت یابد و ازین دیگر

(۶) یافتن ك — (۱۵) بوی حون مشك ب — (۲۱) پلاس و مرموی درشت

رنجه شود . و حاست نگرندة مردم چون دختری خوب روی را بیند اندر
جامه‌های دیبا از حال طبیعی بیرون شود ، همچنانکه چون گنده پیری زنگی
۳ نابینا را بید اندر گلیبی زشت باز از حال طبیعی بیرون شود ، و لیکن از آن
یکی لذت یابد و از آن دیگر رنجه شود . و حاست شونده مردم چون شنود که
زنش ناگه پسری درست صورت را بداند از حال طبیعی بیرون شود ، همچنانکه
۶ اگر بشود که برادرش بمرد و مالش سلطان بر گرفت نیز از حال طبیعی
بیرون شود ، و لیکن حاست اندر این دو بیرون شدن از طبیعت نه چنان باشد
که حکم این فیلسوف بر آنست . و حاست بونده مردم از یافتن بوی عنبر
۹ و ریاحین از حال طبیعی بیرون شود ، همچنانکه یافتن گند مه‌دار و سرگین از
حال طبیعی بیرون شود ، و لیکن مر آن بیرون شدن را بگوید و ازین دیگر
بگریزد

۱۲ و گوئیم که این حکم که این فیلسوف کردست چرا اندر بعضی از
حاست بساونده نیست و اندر کل این حاست نیز نیست ، اعنی که این حکم
اندر یافتن گرما و سرماست که شدت رنج بمردم رسد و بس چنانکه چون
۱۵ پس از رنجگی از سرما گرما بدو پیوسته شود از آن لذت یابد . و این بعضی است
از آنچه بحاست بساونده یافتست از بهر آنکه محاست بساونده جز گرما و سرما
چهار معنی مختلف نیز یافتست چون نرم و درشت و متحرك و ساکن . و حال مردم
۲۴۳ بیافتن این معنیها نه بر آن سبیل است که بیافتن گرما | و سرماست و مردم از
سودن درشت از پس سودن چیزی نرم لذت نیابد و از بسودن متحرك سپس
از ساکن لذت یابد البته . پس ظاهر کردیم که حاست بساونده مر سه مخالف را
۲۱ یابد از گرمی و سردی و نرمی و درشتی و متحرك و ساکن ، و حکم این فیلسوف
اندر يك جفت ازین سه جفت حق است و اندر دو جفت باقی باطل است ،

(۱۰) ولیکن یکی را از آن بیرون شدن ك — (۱۲) چرا اندر بعضی ك —

(۱۴) که از شد رنج ك — (۱۸) به برای سبی است که ك

و اندر چهار حالت دیگر از نگرنده و شنونده و بوینده و چشنده این حکم باطل است

۲ مثل محمد زکریا اندرین حکم مثل مردی

بیابانست که میوه ندیده باشد

و مثل این مرد بحکم کردن اندر لذت که مردم مر آن را پنج حواس ییابد

و گفتن که آن جز راحت از رنج هیچ چیز نیست و این جز بر عقب رنج ۶ نباشد چون مثل مردم بیابانی است که هیچ میوه ندیده باشد پس بر طبقی انگوری بیند و خرمائی و انجیری و بادامی و خریده و مر آن جوز تر را با پوست

بر گیرد و بچشد و ناخوشی آن بسکام و زبان او رسد اندیشه نکند که شاید ۹ بودن که زیر این پوست اندر چیزی خوشتر از این است یا شاید بودن که

این دیگر چیزها جز چنین است، بل حکم کند که این چیزها همه چنین تلح

و ناخوش و زبان گیر است و ازین چیزها هیچ چیز چنین نیست و حکم او مانند ۱۲

این فیلسوف باشد بدانچه اندر يك سه يك از حاست از جمله پنج حواس معنی

بیافت حکم کرد که اندر هر پنج حواس این | حکم که من اندر این يك سه ۲۴۴

يك حاستی یافتیم روانست تا چون از آن باز جویند جهل و غفالت او ظاهر شود ۱۵

چنین که ظاهر کردیم جهل و سفاهت او را

فرق میان لذت و راحت

۱۸ بلکه گوئیم که لذت چیز دیگر است و راحت از رنج چیز دیگر، اما

لذت آن است که چون مردم از حال طبیعی بدان رسد شادمانه و تازه شود

و چون از آن باز ماند رنج شود، چنانکه چون از حال درویشی و گرسنگی

و تشنگی و تهائی بتوانگری و طعام و شراب و مونس و محدث و جز آن رسد ۲۱

شادمانه و تازه شود، و چون از آن باز ماند بر حال پیشین خویش بماند بلکه رنج

شود ، و راحت از رنج آست که چون مردم از آن بحال طبعی خویش باز
گردد بر حال خویش ماند ، چنانکه چون از تندرستی بیماری شود رنج
۳ شود و چون از آن بیماری درست شود بحال پیشین خویش باز گردد نه لذت یابد
و نه رنج البته

و اکنون که از رد قول این مرد در این معنی پرداختیم و میان لذت و
۶ میان راحت از رنج فرق کردیم اندر مراتب لذات سخن گوئیم چنانکه باغاز
این قول وعده کردیم ...

من كتاب العلم الإلهي

أنسب أصحاب التراجم إلى الرازي بعض مصنفات متصلة بالعلم الإلهي (١) ، منها (١) « كتاب (في) العلم الإلهي » ذكره الرازي نفسه في « كتاب السيرة الفلسفية » (٢) وكذلك ذكره البيروني (٣) وابن أبي أصيبعة (٤) وصاعد الأندلسي (٥) وابن حزم (٦) وغيرهم (٧) ، ويظهر أن هذا الكتاب هو « كتاب العلم الإلهي الكبير » المذكور في رسالة البيروني في فهرست كتب الرازي (٨) وأنه نفس التأليف الوارد ذكره في كتاب زاد المسافر لناصر خسرو بعنوان « شرح العلم الإلهي » (٩) . أما موسى بن ميون فقد أشار إليه بعنوان « الإلهيات » كما ترى (١٠) . ويظهر أن كتاب العلم الإلهي

(١) راجع أيضاً ما قاله S. Pines في كتابه *Beiträge zur islamischen Atomenlehre*, p. 89.

(٢) راجع من فوق من ١٠٨ إلى ٢٠

(٣) رسالة في فهرست كتب الرازي من ٣ إلى ١٢ (راجع القطعة ٩)

(٤) ج ١ من ٣١٧ إلى ١١

(٥) راجع القطعة ٧

(٦) راجع القطع ١ و ٢ و ٤ و ٨

(٧) سماء ناصر خسرو في رسائله « كتاب الهى » (راجع القطعة ٥)

(٨) رقم ١١٦

(٩) من ١٥٢ راجع القطعة ٣

(١٠) راجع القطعة ٦ ، وسماء ابن ميمون في موضع آخر (راجع من تحت من ١٦٩ تطبيق ٥)

חכמה אלהית ای « الحكمة الإلهية »

هذا كان يحتوي على عدة مقالات كما يتبين من قول أصحاب التراجم أن أبا القاسم السرخسي
نقض المقالة الثانية منه^(١). ونستطيع أن نقول إن أبا الحسن على بن الحسين المسمودي
كان يقصد إلى كتاب العلم الإلهي حين نسب إلى الرازي كتاباً على مذهب الفوتوغوريين
في ثلاث مقالات ألفت « بعد سنة ثلاثمائة وعشرة »^(٢). ولما كان الرازي قد بسط
في كتاب العلم الإلهي مذهبه في القدماء الخمسة رجحنا أن الكتاب الموسوم
« بالقول في القدماء الخمسة »^(٣) الذي ذكره الطوسي والحرثاني^(٤) ليس إلا التأليف
الذي نحن بصددده، كما نظن أن ما أورده ناصر خسرو في كتاب زاد المسافر من قول
الرازي في قدم الهيمولي والمسكان والريمان والفس والبارئ مقتبس منه^(٥)
(٢) ذكر ابن النديم^(٦) وابن القطلي^(٧) كتاباً للرازي عنوانه « الصغير
في العلم الإلهي » وسماء البيروني^(٨) « كتاب العلم الإلهي الصغير »^(٩) على رأي

(١) راجع من تحت ص ١٦٨

(٢) راجع القطعة ١١

(٣) لا نجد مثل هذا السواك عند أصحاب التراجم

(٤) راجع القطعة ١٣

(٥) هذا أيضاً رأي الاستاذ H. H. Schaeder في مقال

Die islamische Lehre vom Vollkommenen Menschen (Zeitschrift
der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, Leipzig 1925), p. 229.

راجع أيضاً القطعة ٣

(٦) ص ٣٠٠ ص ١٩

(٧) ص ٢٧٤ ص ١٤

(٨) رقم ١١٤

(٩) في النسخة المخطوطة « الصور ». وعمل أيضاً أن يكون البيروني قصد إلى هوائين
مختلفين أحدهما « كتاب العلم الإلهي » والثاني « الصور على رأي سهرارد » إلا أن سائر مباحث
تأليفات الرازي لا تساعد على هذا الاحتمال

سقراط^(١) ولعله هو نفس الكتاب الذي ذكره ابن أبي أصيبعة باسم الكتاب
« في العلم الإلهي على رأي أفلاطون »^(٢)
(٣) نسب ابن أبي أصيبعة^(٣) إلى الرازي « رسالة لطيفة في العلم الإلهي »
سمها ابن النديم^(٤) « رسالة في العلم الإلهي لطيفة »
(٤) أورد ابن النديم^(٥) « كتاب الحاصل في العلم الإلهي » سماه البيروني^(٦)
« كتاب الحاصل » وقال ابن أبي أصيبعة^(٧) « كتاب الحاصل وغرضه فيه
ما يحصل^(٨) من العلم الإلهي من طريق الأخذ بالخرص^(٩) وطريق البرهان »

لم يصل إلينا شيء من تلك المصنفات عامة ومن « كتاب العلم الإلهي
(الكبير) » خاصة رغم ما كان له من شأن كبير في تاريخ الفلسفة الإسلامية ،
حتى إن كثيراً من مفكري الإسلام رأوا من واجبهم أن يردوا عليه ، منهم
(١) أبو القاسم عبد الله بن أحمد بن محمود البلخي الكمي رئيس معتزلة بغداد
(توفي سنة ٣١٩ هـ) كان معاصراً للرازي وألف عدة نقوض على كتاب العلم
الإلهي^(١٠) تجلّى بها الرازي إلى الرد عليها . وقد نسب أصحاب التراجم للرازي
التأليفات الآتية : (١) « كتاب نقص نقض البلخي للعلم الإلهي »^(١١) أو « كتاب

(١) المعروف أن الرازي كان يسمي سقراط إمام الفلاسفة ، راجع من فوق ص ٩٩

(٢) ج ١ ص ٣١٧ ص ١٢

(٣) ص ٣٢٠ ص ٧

(٤) ص ٣٠٩ ص ١٣

(٥) ص ٣٠٩ ص ١٣

(٦) رقم ١٢٢

(٧) ج ١ ص ٣٢٠ ص ٦

(٨) النسخة المطبوعة : يحمل

(٩) لعل الصحيح : بالخرص

(١٠) راجع أيضاً كتاب الرازي « ما جرى بينه وبين أبي القاسم الكمي في الرمان »

وهو المذكور في رسالة البيروني رقم ٦٢

(١١) ابن النديم ص ٣٠٩ ص ١٠

في نقض كتاب البلخي لكتاب العلم الإلهي والرد عليه^(١) ، وأعله هو الكتاب
« في إيضاح غلط المستند عليه في العلم الإلهي » المذكور عند البيروني^(٢) .
(ب) « كتاب في الرد على أبي القاسم البلخي فيما ناقض به في المقالة الثانية من كتابه
في العلم الإلهي »^(٣) أو « كتاب الرد على أبي القاسم البلخي في نقضه المقالة الثانية
في العلم الإلهي »^(٤) . (ج) « كتاب إلى أبي القاسم البلخي في الزيادة على جوابه
وعلى جواب هذا الجواب »^(٥) أو « كتاب إلى أبي القاسم البلخي والزيادة على
جوابه وجواب هذا الجواب »^(٦)

(٢) أبو نصر محمد بن محمد الفارابي (المتوفى سنة ٣٣٩) وينسب إليه :
« كتاب في الرد على الرازي في العلم الإلهي »^(٧)

(٣) أبو علي محمد بن الحسن بن الهيثم البصري الرياضي (المتوفى سنة ٤٣٠)
وينسب إليه « نقض على أبي بكر الرازي المتطبيب رأيه في الإلهيات والسوات »^(٨)
(٤) أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهري الأندلسي (توفي
سنة ٤٥٦) وهو يشير في كتاب الفصل في الملل^(٩) إلى تأليف له عنوانه « كتاب
التحقيق في نقض كتاب العلم الإلهي لمحمد بن زكرياء الطيب »

(١) ابن أبي أصيبعة ج ١ ص ٣٢٠ س ١

(٢) رقم ١١٧ ، راجع أيضاً رقم ١١٥ : « جوابه عن انتقاد أبي القاسم عليه »

(٣) ابن أبي أصيبعة ج ١ ص ٣١٧ س ١٣

(٤) ابن النديم ص ٣٠٠ س ٢١

(٥) ابن النديم ص ٣٠٠ س ٢٠

(٦) ابن أبي أصيبعة ج ١ ص ٣١٧ س ١١

(٧) كنا ابن أبي أصيبعة ج ٢ ص ١٣٩ س ٨ ، وبيه ابن القطبي ص ٢٨٠ س ١

« كتاب الرد على الرازي » . راجع أيضاً M. Steinschneider, *Al-Farabi* (St. Pétersbourg 1869), p. 119.

(٨) ابن أبي أصيبعة ج ٢ ص ٩٧ س ٦ . راجع أيضاً ما قلته في
Rivista degli Studi Orientali XIV (1934), p. 363.

(٩) طبعة مصر ١٣٤٧ ، ج ٥ ص ٤٤ ، وأيضاً ج ١ ص ٣٥ . راجع أيضاً
M. Asín Palacios, *Abenmazarra y su escuela*, Madrid 1914, p. 11.

- (٥) أبو الحسن علي بن رضوان الطبيب المصري (توفي سنة ٤٦٠) وينسب إليه «كتاب في الرد على الرازي في العلم الإلهي وإثبات الرسل»^(١)
- (٦) أبو المعين ناصر بن خسرو (التوفي سنة ٤٨١) رد على الرازي في كتاب زاد المسافر^(٢) وفي كتاب بستان العقل^(٣) الذي لم يصل إلينا
- (٧) أبو عمران موسى بن عبيد الله بن ميمون الإسرائيلي القرطبي (توفي سنة ٦٠١ هـ) وقد نقض كتاب الرازي في فصل من كتابه دلالة الحائرين^(٤)، وأشار أيضاً إليه في رسالة أرسلها إلى شموئيل بن يهوذا بن طوبون مترجم كتاب دلالة الحائرين إلى اللغة العبرية^(٥)

(١) ابن أبي أسيمة ج ٢ ص ١٠٥ من ١٠٠، راجع أيضاً J. Schacht — Max Meyerhof, *The Medico-Philosophical Controversy between Ibn Butlan of Baghdad and Ibn Ridwan of Cairo*, Cairo 1937, p. 48.

(٢) ص ٥٢، راجع النقطه ٣

(٣) وهو مذكور في رسالة ناصر خسرو (راجع النقطه ٥). أما نسخة كتاب بستان العقل إلى ناصر خسرو فراجع Pines, *Beiträge*, p. 88^a

(٤) راجع النقطه ٦

(٥) ضاع الأصل العربي لهذه الرسالة وبقيت لها ترجمة عبرية تمدها في «مجموعة جوابات ربي موسى بن ميمون» (קובץ השובות דמב"מ) المطبوعة في ليسبزيك ١٨٥٩ (في الجزء الثاني من ٢٨) ولإشارة فيها إلى الرازي بهذا الاسم: וספר חכמה אלהית שחבר אלראזי דוא לו אבל אין בו תועלת לפי שאלראזי היה רופא בלבד. أما النسخة الأولى [رسائل ابن ميمون المنشورة باستاسول سنة ١٥١٧ م] فقد وردت فيها ترجمة أخرى لنفس هذه المجلة وهي: והחכמה דאלהית לאלראזי דוא כפר אין בו תועלת כי ראזי רופא דיה לבד [راجع S. Munk في ترجمته لكتاب دلالة الحائرين لاس ميمون ج ٣ ص ٦٧، وأيضاً Alexander Marx ومجلة *Jewish Quarterly Review*, New Series, vol XXV (1935) p. 878, وكذلك J. Sonne في مجلة *תרביץ* ج ١٠ (١٩٣٩) ص ١٣٩] ومما حدا بالهفة العربية: «كتاب العلم الإلهي الذي ألفه الرازي هو له إلا أنه عديم الفائدة لأن الرازي كان طبيباً فقط» (أفادتني سديني الدكتور D. H. Baneth بهذه الملاحظات وهو الذي سيشر في السجل القريب رسائل ابن ميمون فهرسة علمية)

وقد وصلنا أيضا عداين حزم وناصر خسرو وابن ميمون وغيرهم عدة قطع من الردود على كتاب العلم الإلهي جمعناها فيما يسلي مختارين لها ترتيبا يظهر الموضوعات المختلفة التي احتوى عليها ذلك الكتاب

١

كتاب الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم (طبعة مصر ١٣٤٧) ج ١ ص ١٠ (١) :

قال أبو محمد رضى الله عنه : وقد تحدث في خلال هذه الأقوال آراء هي متبعة من هذه الرؤوس ومركبة منها . فنها ما قد قالت به طوائف من الناس مثل ما ذهب إليه فرق من الأمم من القول بتناسخ الأرواح أو القول بتواتر النبوات في كل وقت وأن في كل نوع من أنواع الحيوان أنبياء . ومثل ما قد ذهب إليه جماعة من القائلين وناظرتهم عليه من القول بأن العالم محدث وأن له مدبراً لم يزل إلا أن العس والمكان المطلق — وهو الحلاء — والزمان المطلق لم تزل معه

قال أبو محمد : — وهذا قول قد ناظرني عليه عبد الله بن خلف بن مروان الأنصاري وعبد الله بن محمد السلي الكاتب ومحمد بن علي بن أبي الحسين الأصمعي الطبيب وهو قول يؤثر عن محمد بن زكرياء الرازي الطبيب ، ولنا عليه فيه كتاب مفرد في نقض كتابه في ذلك وهو المعروف بالعلم الإلهي

(١) صحيح القطع المتبعة من كتاب الفصل لابن حزم تخالفها بالسنة المخطوطة المحفوظة بمخازنة عاشر رئيس الكتاب باستاسول تحت رقم ٥٥٥ ، وقد عثرنا على صورة شمسية لها في دار الكتب المصرية تحت رقم ٢٠٥٩١ ب ، وهذه السنة حروف في سنة ٨٧٢٢ وعدد صفحاتها ١٠٤٥ ، راجع أيضاً H. Ritter في مجلة Der Islam ج ١٨ (١٩٢٩) ص ٤٥

٢

كتاب الفصل لامن حرم ج ٥ ص ٤٤ (من ٩٨٧ من النسخة المخطوطة).

- قال أبو محمد : فأما الخلاء والمدة فقد تقدم إفسادنا لهذا القول في صدر ديواننا
بالبراهين الضرورية وفي كتابنا المرسوم بالتحقيق في تقضى كتاب العلم الإلهي
لمحمد بن زكرياء الطيب وحلها كل دعوى أوردناها هو وغيره في هذا المعنى بأبين^٢
شرح ، والحمد لله رب العالمين كثيرا . وأثبتنا في صدر كتابنا هذا وهالك أنه ليس
في العالم خلاء الهبة وأنه كله كرة مصمتة لا تخلخل فيها وأنه ليس وراء هذا
خلاء ولا ملاء ولا شيء الهبة وأن المدة ليست إلا مدة أحدث الله الملك بما فيه^٦
من لأجسام الساكنة والمتحركة وأعراضها . وبيننا في كتاب التقريب لحدود الكلام
أن الآلة المسماة الزرافة وسارقة الماء والآلة التي تدخل في إحليل من به أسر البول
براهين ضرورية في تحقيق أن لا خلاء في العالم أصلا . فإن الخلاء عند القائلين به إنما^٩
هو مكان لا متمكن فيه . وهذا محال بما ذكرنا لأنه لو خرج الماء من الثقب الذي في
أسفل سارقة الماء وقد سد أعلاها لبقى مكانه خاليا بلا متمكن فيه ، فإذا لم يمكن
ذلك أصلا ولا كان في بنية العالم وجوده وقف الماء باقيا لا ينزرق حتى إذا فتح^{١٢}
أعلاها ووجد الهواء مدحلا خرج الماء وانهرق لوقته وخلفه الهواء . وكذلك الزرافة
والآلة المتخذة لمن به أسر البول ، فانه إذا حصلت تلك في داخل الإحليل وأول
المثانة ثم جذب الزر المطلق لنفسها إلى خارج اتسع البول ضرورة وخرج ، ولو لم يخرج^{١٥}
لبقى ثقب الآلة خاليا لا شيء فيه وهذا باطل محتم . وقد بينا في صدر كتابنا
كل ما اعترض به الملحدون المخالفون لنا في هذا المكان وأغنى عن إعادته

يظهر من هذه القطعة ومن التي قبلها أن الرأي كان يبالغ في كتاب العلم الإلهي مذهبه
في المكان والخلاء والزمان والمدة ، وينيب أيضا أن الرد للفصل على نظريات الرأي الذي أوردته
ابن حزم في الجزء الأول من كتابه (من ٢٧-٣٥) بقصد في أول الأمر لكتاب العلم الإلهي

۲

کتاب راد المسافر لناصر خسرو (طبعة برلین ۱۹۲۸) ص ۵۲ - ص ۱۶ - ص ۵۳ ص ۸ :

۲ واز این چهار قسم جسم آنچه سخت تر است و فراز م آمده است
حاکمت که بر مرکز است ، و آب از او گشاده تر است که برتر از
اوست ، و باد از آب گشاده تر است که برتر از آن است ، باز آتش
از هوا گشاده تر است که برتر از هواست

و محمد زکریای رازی گوید اندر کتاب خویش که آنرا شرح
۱ علم إلهی ، نام نهاده است که این جواهر این صورتهای از ترکیب
هیولی مطلق یافته اند با جوهر خلا ، و اندر آتش جوهر هیولی با
جوهر خلا آمیخته است ولیکن خلا اندر او بیشتر از هیولی است ،
۱ و باز اندر هوا گوید خلا کمتر است از هیولی ، و اندر آب گوید
خلا کمتر از آتشت که اندر جوهر هواست ، و باز اندر خاک خلا
کمتر از آن است که اندر جوهر آبست

الترجمة

أما لأقسام (العناصر) الأربعة التي للحسم فكل منها أصل وأشد فهو الأرض التي في
المركز ، وأما الماء فهو أكثر تعلقاً بها لأنه أعلى ، والريح أكثر تعلقاً من الماء لأنه أعلى
منه ، ثم إن النار أكثر تعلقاً من الهواء لأنه أعلى من الهواء
ويقول محمد بن زكرياء الرازي في كتابه القمي سماه شرح العلم الإلهي إن هذه خواص تحصلت
هذه الصور من تركيب الهيولى المطلقة مع جوهر الخلا . أما النار فيترج فيها جوهر الهيولى
بجوهر الخلا إلا أن الخلا فيها أكثر من الهيولى ، وأما الهواء فيقول به إن الخلا فيه
أقل من الهيولى ، ويقول في الماء إن الخلا فيه أقل منه في جوهر الهواء ، وأما الأرض
فبالخلا فيها أقل منه في جوهر الماء

وگوید که آتش اندر هوا یزدن سنگ بر آهن از آن همی پدید
آید که هوا را سنگ و آهن همی گشاده تر از آن کند که هست
تا همی آتش گردد

وما درین کتاب چون بیاب هیولی وحلا رسم اندر این معنی سخن
گوئیم

نری من هذه القطعة أن الرازي كان بسط في كتابه منه في الهیولی أيضاً . فاذا وحدنا
في القطعة الثامنة ذكر القدماء الحصة التي ذهب إليها الرازي أي قدم الباري والنفس والهیولی
والسكان والزمان فلا يجد أن يكون كل ما أورده ناصر خسرو في هذا العدد (١) مقتباً
من كتاب العلم الإلهي للرازي . أصف إلى هنا أن ناصر خسرو (٢) يشير إلى العلم الإلهي عند
ردّه على مدع الرازي في الزمان . ومع هذا فقد أخرجنا تلك القطع الأخرى (٣) من بينها
هذا إذ كان من غرضنا أن لا يذكر إلا القطع التي لا شك في نسبتها إلى كتاب العلم الإلهي
وإذ كان الرازي يبحث عن نفس تلك المسائل في كتب آخر أيضاً

(١) كتاب زاد المسافر من ٧٣ وما يليها

(٢) نفس المرجع من ١٠٣ س ٨

(٣) راجع ما بعد من الفصل الثامن إلى العادي عشر

الترجمة

ويقول إن حدوث النار في الهواء من صرت العبر على الحديد إنما يكون لأن العبر
والحديد بصيران الهواء أكثر تخللاً مما كان عليه حتى يصبح ناراً
وسمحت في هذا الكتاب عن هذا المعنى حين بلغ باب الهیولی والخلاء

٤

كتاب الفصل لابن حزم ٤ ج ١ ص ٧٦-٧٧ (ص ١٠٢ و١٠١ يليها من النسخة المخطوطة) :

قال أبو محمد رضى الله عنه : افترق القائلون بتناسخ الأرواح على فرقتين فذهبت الفرقة الواحدة إلى أن الأرواح تنتقل بعد مفارقتها الأجساد إلى أجساد أخرى وإلا لم تكن من نوع الأجساد التي فارقت . وهذا قول أحمد بن حنبل (١) وأحمد بن ياقوش تلميذه (٢) وأبي مسلم الخراساني ومحمد بن زكرياء الرازي الطيب وهو قول القرامطة من الإسماعيلية وعالية الرافضة . . .

٦ وقد صرح بهذا محمد بن زكرياء الرازي في كتابه الموسوم بالعلم الإلهي ، وقال في بعض كتبه : لولا أنه لا سيل إلى تحليص الأرواح عن الأجساد المتصورة بالصور البهيمية إلى الأحساد المتصورة بصور الإنسان إلا بالقتل والذبح لما جاز دبح شيء من الحيوان التة ...

قال أبو محمد رضى الله عنه : وهذه كما ترى دعاوى وخرافات بلا دليل . وذهب هؤلاء إلى أن التناسخ إما هو على سبيل المقاب والنواب . قلوا فالناسق المسيء الأعمال تنتقل روحه إلى أجساد البهائم الحيثة المرتظمة في الأقدار والمسخرة المؤلفة المتهينة بالذبح واحتانفوا في الذي كانت أفاعيله كلها شرأ لا خير فيها فقال

(١) راجع كتاب الانتصار للحياط ص ١٤٧ ، وكتاب الفرق بين الفرق لبخاري ص ٢٥٨ - ٢٦١ ، وكتاب الملل والنحل للشهرستاني (على هامش كتاب الفصل لابن حزم) ج ١ ص ٦٧ - ٦٩ ، وكتاب روضات الجنات الحراتي ص ٤٢ ، وكتاب الجواهر للحافظ ج ٥ ص ١٢٨ - ١٤٠ (في النص المطبوع : ابن حنبل) ، وكذلك ج ٤ ص ٩٦ (في النص المطبوع : ابن حنبل) . راجع أيضاً ما قاله الأستاذ Nyberg في تعليقه على كتاب الانتصار ص ٢٢٣ - ٢٢٤

(٢) اسمه أحمد بن أيوب بن ياقوش ، واختلف في اسم جدّه فكشفه ابن حزم : « ياقوش » وكتبه الشهرستاني (ج ١ ص ٦٩) « ياقوش » وأما البخاري (ص ٢٥٨) فقد كتبه « ياقوش »

بعضهم أرواح هذه الطبقة هي الشياطين ، وقال أحمد بن حنبل إنها تنتقل إلى جهنم فتعذب بالدار أبد الآبد . واختلفوا في الذي كانت أفاعيله كلها خيراً لا شراً فيها فقال بعضهم أرواح هذه الطبقة هي الملائكة ، وقال أحمد بن حنبل إنها لا شك تنتقل إلى الجنة فتتم فيها أبد الآبد . . . واحتج من هذه الطائفة من لا يقول بالإسلام بأن قالوا إن النفس لا تنتهي والعالم لا يتناهي لأمدته والنفس منتقلة أبداً وليس انتقالها إلى نوعها بأولى من انتقالها إلى غير نوعها

قال أبو محمد رضي الله عنه : وذهبت الفرقة الثانية إلى أن منعت انتقال الأرواح إلى غير أنواع أجسادها التي فارقت . وليس من هذه الفرقة من يقول بشيء من الشرائع ، وم من الدهرية وحببتهم هي حجة الطائفة التي ذكرنا قبلها القائلة أنه لا تنهى للعالم فوجب أن تتردد النفس في الأجساد أبداً . قالوا ولا يجوز أن تنتقل إلى غير النوع الذي أوجب لها طمها الإشراف عليه وتعلقها به . . .

وقال أيضاً بعض من ذهب إلى التنازع من الحاملين ذلك على سبيل الحزاء : إن الله تعالى عدل حكيم رحيم كريم . فإذ هو كذلك فبحال أن يذنب من لا ذنب له . قال فلما وجدناه تعالى يقطع أجسام الصبيان الذين لا ذنب لهم بالجندري والقروح ويأمر بذبح بعض الحيوان الذي لا ذنب له ويطبخه وأكله ويسلط بعضها على بعض فيقطعها ويأكله ولا ذنب له علنا أنه تعالى لم يفعل ذلك إلا وقد كانت الأرواح عصاة مستحقة العقاب فركبت في هذه الأجساد لتعذب فيها

يظهر من هذه القطعة أن الرازي بحث في كتاب العلم الإلهي عن تناسخ الأرواح كما أنه عالج هذا الموضوع في سائر كتبه ، فقد وافق قول ابن حزم ما قرأه في « كتاب السيرة الفلسفية » (١) حيث يقول الرازي : « فانه ليس غلبت النفوس من حنة من حنت الحيوانات إلا من حنة الإنسان فقط ، وإذا كان الأمر كذلك كان تخلص أمثاله هذه النفوس من حنتها شعباً بالطريق والنسب إلى الخلاص . . . ولولا أنه لا مطمح في خلاص نفس من غير حنة الإنسان لما أطلق حكم العقل

ذبحها البتة . . وكذلك ألف الرازي رسالة « في علة خلق السباع والحوام »^(١) ، لا شك أنه من فيها مسألة أنفس الحيوان وتخليصها من جثثها . ويوافق هذا القول أيضاً ما قرأه في كتاب راد المفترضا صخر و^(٢) من قول الرازي تنطق النفس الكلية بالحيول وتخليصها منها . راجع أيضاً M. Schreiner, *Zur Geschichte der Lehre von der Seelenwanderung* (app. *Der Kalâm in der jüdischen Literatur*, Dreizehnter Bericht über die Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums in Berlin, 1895, و أيضاً ما ذكره في علة *Orientalia* ج ٤ (١٩٢٥) ص ٣٢٨

٥

رسالة الحكيم أبي معين حميد الدين ناصر بن خسرو القادياني « در جواب نود و يك فقرة أسئلة فلسفي و منطقي و طبيعى و نحوى و ديبى و تأويلى »^(٣) و هى رسالة باللغة الفارسية ، قال مؤلفها عند ذكره آراء الفلاسفة فى اللاسكة :

وثابت بن قرة الحراني كه مر كتب فلسفى را ترجمه او كرده است از زبان و خط يونانى بزبان و خط تازى بر افلاك و كواكب كه احيا و نطقا اند برهان

- (١) ابن النديم ص ٣٠١ ص ٧ ، وابن القطي ص ٢٧٥ ص ٩ ، وابن أبي أصيبعة ج ١ ص ٣١٩ ص ٢٥ . أما البيهقي (رقم ١٢٥) فقد سماها « في سبب خلق السباع » .
 (٢) ص ١١٥ وكذلك ص ٣١٨ - ٣١٩ ، راجع من تحت فى الفصل العاشر
 (٣) طبع هذه الرسالة على غلب ديوان أشعار ناصر خسرو الذى نشره آقاى حاجى سيد نصر الله عموى (طهران ١٣٠٤ - ١٣٠٦ هـ شمسى) ص ٥٦٣ - ٥٨٣ ، والفصل المذكور هاهنا ورد فيها ص ٥٧١ - ٥٧٢ . وقد آتى الاستاد S. Pines فى كتابه *Beiträge zur islamischen Atomentelehre* ص ٨٧ ترجمة ألمانية لهذا الفصل

- کرده است . وگفتست که مردم را حیات و سخن بدانست که جسد او شریفتر
جسدست و اندر شریفتر جسدی که آن جسد مردمست شریفتر نفس فرود
آمدست ، و آن نفس زنده و سخنگوی است ، و این مقدمه صادقه است . آنگاه
گفتست و افلاك و انجم اجساد ایشان بفايت شرف و لطافتست و بنهايت پاکیزگی
است ، و این مقدمه دیگرست صادقه . نتیجه ازین دو مقدمه ایسکه مر این افلاك
و انجم را نفس ناطقه است و ایشان زندگان و سخنگویان . و این برهانیتست که این
فیدسوف کرده است بر آنکه فرشتگان افلاك و کواکب اند و زنده و سخنگوی اند

- و فلاسفه هرگز مرین را نستانند ، اما دیورا مقررند و گویند نفسهای
جاهلان بدکرداران که از جسد جدا شوند اندرین عالم بمانند ، بر آنچه بر حسرت
شهوتهای حتی بیرون شود از جسد و آن آرزوها مر او را بر کشد نتواند که از
طایع گریزد و < در > جسمی رشت شود آن نفس و اندر عالم همیگردد
و مردمان را بفرید و بدکرداری آمورد و اندر بیاباها مردمان را راه کم کند
تا هلاك شوند . چنانکه محمد زکریاء رازی گفته است اندر کتاب < علم > الهی
خویش که نفسهای بدکرداران که دیو شوند خویشان بصورت < فرشتگان >
مر کسان را بنمایند و مرایشان را بفرااید که رو مردمان را بگویی که سوی
من فرشته آمد و گفت که خدای ترا پیغامبری داد و من آن فرشته ام . تا بدین
سبب در میان مردمان اختلاف افتد و حلق گشته شود بسیاری بتدیر آن
نفس دیو گشته . و ما بر رد قول این مهوس بی باک سخن گفته ایم اندر
کتاب بستان العقل . اکنون بجواب این هوس مشغول نشویم بر اینجا

(۱) کتاب عل راج - (۳) اگر مردم ح - (۴) آن که : کار ح - (۵) سعادت
پاکیزگی ح - (۶) ایسکه : اندک ح - (۷) و سخن گویند ح - (۸) بدکردار کی ح -
(۹) از طایع بر کمرد و حسی ح (راجع کتاب زاد المسافرین ص ۱۱۵ س ۸) -
(۱۰) تا هلاك شود ح

الترجمة

أما ثابت بن مرة الحرّاني^(١) الذي كان يترجم كتب الفلاسفة من اللغة اليونانية والخط اليوناني إلى اللغة العربية والخط العربي فإنه أتى بمرحان على أن الأفلاك والكواكب أحياء ناطقة . وذلك أنه قال إن الإنسان ذو حياة ونطق من أجل أن حده أعترف الأحساد ولأن أعترف نفس حلت في أعترف حده الذي هو حده الإنسان ، وهذه النفس حية ناطقة ، وهذه مقدمة صادقة . ثم قال إن أحساد الأفلاك والحوم صاية العرف والطاقة وفي نهاية المطاف ، وهذه مقدمة ثانية صادقة . ونتيجة هاتين المقدمتين أن الأفلاك والحوم أفعال ناطقة وأنها أحياء ناطقة . بهذا المرحان الذي أتى به هذا المفسر على أن اللائكة م الأفلاك والكواكب وأن هذه أحياء ناطقة

ومن الفلاسفة من لا يدع هذا لفظ بل يقرّون بوجود شياطين ويقولون إن نفوس المخلوقات الأشرار متى فارقت أحسادها تنق في هذا العالم . وذلك أنها لما تركت أحسادها وهي في حسرة الشهوات الحسية التي تحتلها (إلى العالم) لا تستطيع أن تخلص من الطوائف فتدخل حساً حيثاً وتنتقل في العالم وتعدّ الناس وتعلمهم الرذائل وتعلمهم في الرازي حتى يهلكوا . كما قال محمد بن زكرياء الرازي في كتابه < في العلم > الإلهي إن نفوس الأشرار التي صارت شياطين تتحلّى لبعض الناس في صورة < اللائكة > وتأمرهم أن اذهب وقل للناس إنه قد جاء ملك فقال لي إن الله أعطاك الرسالة وإن الملك (الموحى إليك) ، حتى وقع الاختلاف بين الناس بسبب ذلك وقتل خلق كثير نتيجة تدبير تلك النفوس التي أصبحت شياطين . — وقد ردّدنا على قول ذلك المفسر المرحى في كتاب بيتان الفيل^(٢) فلا يسي في هذا الموضع بالحواش عن هوسه

ول هذه القطعة نكلمة ما معنى من آراء الرازي في تاسيع الأرواح وهي نفس أيضاً

(١) راجع أيضاً كتاب معانيج السب لشمس الدين الرازي (طبعة مصر ١٣٠٨) ج ٥ ص ٤٣٥ : « وكان ثابت بن مرة يثبت النفس ويقول أنها متعلقة بأحسام سالوية موراوية لطيفة غير قابلة للكون والفساد والتعرق والترق ، وإن تلك الأحسام تكون سالوية في البدن ، وما دام يتنق ذلك السرمان بقيت النفس مدبرة للبدن ، فإذا انفصلت تلك الأحسام اللطيفة عن جوهر البدن انقطع تعلق النفس عن البدن »

(٢) راجع من فوق ص ١٦٩

مسألة النبوة والأنبياء بمبارة تذكرنا بكتاب الرازي « في النبوات » (١) . راجع أيضاً ردود ابن الهيثم وابن رضوان على الرازي التي كانت موجهة ضد آرائه في العلم الإلهي أو الإلهيات وفي الرسل أو النبوات (٢)

٦

كتاب دلالة العائرين لموسى بن ميمون الإسرائيلي ، الجزء الثالث الفصل الثاني عشر (٣) :

كثيراً ما يسق لحيال الجمهور أن الشرور في العالم أكثر من الخيرات ، حتى إن في كثير من خطب جميع الملل وفي أقطارهم يضمنون هذا الفرض ويقولون إن العجب أن يوجد في الزمان خير ، أما شروره فكثيرة ودائمة .
وليس هذا الغلط عند الجمهور فقط إلا وعند من يزعم أنه قد علم شيئاً

وللرازي كتاب مشهور وسمه بالإلهيات صممه من هذياناته وجهالاته عظام ، ومن جعلها عرض ارتكبه وهو أن الشر في الوجود أكثر من الخير .
وأنت إذا قايت بين راحة الإنسان ولذاته في مدة راحته مع ما يصيبه من الآلام والأوجاع الصعبة والعساها والزمانات والأنكاد والأحزان والسكيات فتجد أن وجوده — يعني الإنسان — نقمة وشر عظيم طُلب به .

(١) راجع من تحت الفصل الثاني عشر

(٢) راجع من فوق من ١٦٨ و ١٦٩

(٣) *Le Guide des Égarés, traité de théologie et de philosophie par Moïse ben Maimoun, dit Maimonide, publié par S. Munk, Paris 1836, t. III, p. 18; trad. p. 66-67.*

وأخذ أن يصحح هذا الرأي باستقراء هذه البلايا ليقاوم كل ما يزعم أهل الحق من إفضال الإله وجوده البين وكونه تعالى الخير المحض وكل ما يصدر عنه خير محض بلا شك ١٢

وسبب هذا الفلط كله كون هذا الجاهل وأمثاله من الجمهور لا يعتبر الوجود إلا كشخص إنسان لا غير ويتخيل كل جاهل أن الوجود كله من أجل شخصه وكأن ليس ثم وجود إلا هو فقط . فان جاءه الأمر بخلاف ما يريد قطع قطعا ١٣ أن الوجود كله شر . فلو اعتبر الإنسان الوجود وتصوره وعلم نزارة حظه منه لتبين له الحق واتضح

يظهر من هذه القطعة أن الرازي بسط في كتاب العلم الإلهي فلسفته في الذات والآلام التي هالها في غير كتاب من تصانيفه . راجع أيضاً ما أورده عنه وعن المرنايين نجم الدين الكاظمي في القطعة المذكورة في الفصل الثاني (ص ٢٠٦-٢٠٧) ، وكذلك ما أورده في هذا الصدد فخر الدين الرازي في كتاب الأربعين في أصول الدين (طبعة جندراباد ١٣٥٣) ص ٢٩٤

٧

كتب طغيات الأمم لغامبي أبي القاسم صاعد بن أحمد بن صاعد الأندلسي (المتوفى سنة ٤٦٢ هـ) نشره الأب لويس شيخو ، بيروت ١٩١٢ ، ص ٢٣ (١) :

قال صاعد : وقد صنف جماعة من المتأخرين كتباً على مذهب فيثاغورس وأشياعه واتصروا فيها للفلسفة الطبيعية القديمة . وعن صنف في ذلك أبو بكر محمد

(١) راجع أيضاً R. Blachère, *Sá'id al-Andalusí kitáb Tabayát al-*

Umam (Laure des Catégories des Nations), traduction Paris 1935

(= Publ. de l'Inst. des Hautes Etudes Marocaines, t. XXVIII),

p. 74-75.

- ٣ بن زكرياء الرازي وكان شديد الانحراف عن أرسطاطاليس وعائياً له في معارفة
معلمه افلاطون وغيره من متقدمي الفلاسفة في كثير من آرائهم ، وكان يزعم أنه أفسد
الفلسفة وغير كثيراً من أصولها . وما أظن الرازي أحقته على أرسطاطاليس وحده
إلى تنقصه إلا ما أماء أرسطاطاليس ودان به الرازي مما ضمنه كتابه في العلم الإلهي
٦ وكتابيه في الطب الروحاني وغير ذلك من كتبه الدالة على استحسانه لمذهب الثنوية
في الإشراف والآراء البراهمة في إبطال النبوة ولاعتقاد عوام الصابئة < في >
التناسخ . ولو أن الرازي وفقه الله للرشد وحسب إليه نصر الحق لوصف
٩ أرسطاطاليس بأنه محض آراء الفلسفة ومخل مذهب الحكماء فنفى خبثها وأسقط غثها
وانتقى لبابها واصطنى خيارها فاعتقد منها ما توجبه العقول السليمة وتراء البصائر
النافذة وتدين به النفوس الطيبة ، وأصبح إمام الحكماء وجامع فضائل العلماء
١٢

(٣) في السبعة المخطوطة : غائباً ، ولعل الصواب : عائياً — (٦) ما أماء ، صححها ،
ولي الطبعة : ما أماء — ودان به الرازي مما ضمنه كتابه ، كذا في السبعة المخطوطة ، وفي
الطبعة : وأراد الرازي عما ضمنه أي كتاب — (١٠) ونخل ، صححها ، في الطبعة : ونخل —
واسقطه عنها خ

قد ذكرنا (١) أن ابن الفطحي القيس هذا الفصل من كتاب طبقات الأمم وأن ابن العبري
والعلامة الحلبي أخذاه عنه . أما نسبة الرازي إلى مدح فيثاغورس فوجدناها أيضاً في كتاب
التبيين والإصراف للسمودي حيث يقول (٢) : « ولا أعلم في هذا الوقت أحداً يرجع إليه
في ذلك (٣) إلا رجلاً من النصارى بمدينة السلام يعرف بأبي زكرياء بن عدي (٤) وكان مبدأ
أمره ورأيه وطريقته في درس (٥) طريقة محمد بن زكرياء الرازي وهو رأى الفوتاغورين

(١) ص ١٤١

(٢) طبعة ليدن ص ١٢٢

(٣) أي في علم الفلسفة

(٤) هو أبو زكرياء يحيى بن عدي اللطفي البقروني تلميذ الفارابي . أما تلمذته للرازي فلم

تذكر في مصدر آخر

(٥) الكلمتان سافطيان من نسخة مخطوطة

في الفلسفة الأولى على ما قدمنا (١)

أما قد ساعد لعلبة الرازي فقد قال مثله في موضع آخر من كتابه (٢) : « ... وألف
 بفا على مائة تأليف أكثرها في صناعة الطب وسائرهما في ضروب من المعارف الطبيعية والإلهية
 إلا أنه لم يوغل في العلم الإلهي ولا علم غرضه الأقصى فاضطرب لذلك رأيه وتقلد آراء سقيمة
 واتحل مذاهب خبيثة (٣) وذهم (٤) أقواماً لم يفهم عنهم ولا هدى ببلهم » . وقد نقل هذا
 الفصل ابن الفطلي وابن أبي أصيمة (٥) وغيرهما . راجع أيضاً ما قاله موسى بن ميمون (٦)
 وابن سينا (٧) في فلسفة الرازي

أما قول ساعد بأن الرازي انحرف عن أرسطوطاليس واتصل بالملطون فتحد مثله في
 المناظرة التي جرت بينه وبين أبي حاتم الرازي (٨) . ولعل الرازي عالم مثل هذا الموضوع في تأليف
 له سماه ابن أبي أصيمة (٩) « في شرح مذاهب أرسطوطاليس في العلم الإلهي »
 أما ما قاله ساعد في استحسان الرازي لمذاهب الشوية فراجع القطعة التالية ، وكذلك قد عرفنا
 من القطع ٤ ، ٥ ، ١٠ ، ١٢ ، ١٣ أن الرازي قال في كتاب العلم الإلهي التاسع وشرح
 مذاهب الصابئة الحرانيين . وأما ما نقله ساعد من البطل إلى آراء البراهمة في إبطال النوات
 فهذا منسوب له إلى البراهمة ابن الراوندي اللحد في كتاب الرمضة وأخذ عنه كثير من
 المتأخرين (١٠)

(١) راجع أيضاً ما قاله السخودي في ص ١٦٢ من كتابه (راجع من تحت القطعة ١١)

(٢) ص ٥٢

(٣) في القطعة « سقيمة » ، وقد قرأ ابن أبي أصيمة وابن الفطلي « خبيثة » وقرأ ابن
 العبري (راجع من فوق ص ١٤٠ تعليق ٤) « مدعياً عيئاً » .

(٤) كذا ابن الفطلي وابن أبي أصيمة وابن العبري ، وفي القطعة : وذهم أقواماً

(٥) ابن الفطلي ص ٢٧١ ، ابن أبي أصيمة ج ١ ص ٣١٠

(٦) راجع من فوق ص ١٦٩

(٧) أحوة الشيخ الرئيس عن مسائل أبي الريحان البيروني (جامع الدائع ، مصر

١٣٢٠ ، ص ١٢٧)

(٨) راجع من تحت الفصل الحادي عشر

(٩) ج ١ ص ٣١٧ س ١٠

(١٠) راجع ما نقله في *Rivista degli Studi Orientali* ج ١٤ (١٩٣٤)

ص ٣٤١ وما يليها

٨

كتاب الفصل لاين حرم ، ج ١ ص ٣٥ (١) ، مد رده على من قال بالقدماء الخبة (٢) عند كلامه « على من قال ان فاعل العالم ومديره أكثر من واحد » :

قال أبو محمد رضى الله عنه : افترق القائلون بأن فاعل العالم أكثر من واحد فرقاً ثم ترجع هذه الفرق إلى فرقتين . فأحدى الفرقين تذهب إلى أن العالم غير مدبره وم القائلون بتدبير السكواكب السبعة وأزليتها (٣) وم الجوس . فان المتكلمين ذكروا عنهم أنهم يقولون إن الباري لما طالت وحدته استوحش ، فلما استوحش فكر فكرة سوء فتحسنت فلتتحالت ظلمة فحدث منها أهرمن وهو إبليس ، فرام الباري إعادته عن نفسه فلم يستطع فتحرز منه بخلق الخيرات وشرع أهرمن في خلق الشر . ولهم في ذلك تحليط كثير

قال أبو محمد رضى الله عنه : وهذا أمر لا يعرفه الجوس بل قولهم الظاهر هو أن الباري تعالى وهو أورمز (٤) ، وإبليس وهو أهرمن ، وكام (٥) وهو الزمان ، وجام (٦) وهو المكان وهو الخلاء أيضاً ، وهوم (٧) وهو الجوهر وهو أيضاً الهوى وهو أيضاً الطيبة والخيرة خمسة لم تزل ، وأن أهرمن هو فاعل الشرور وأن أورمز (٤) فاعل الخيرات ، وأن هوم (٧) هو المفعول فيه كل ذلك .

(١) = ص ٥٢ من السعة المخطوطة المذكورة من فوق ص ١٧٠

(٢) راجع من تحت في الفصل التاسع

(٣) هل سقط هامناً تىء ؟

(٤) في الطعة : اورمن

(٥) لعل الصواب « كاه » ، راجع ص ١٨٤ ص ١١

(٦) راجع ص ١٨٤ تعليق ٦

(٧) في الطعة . « نوم » ، وفي السعة المخطوطة « نوم » ، راجع ص ١٨٤ تعليق ٧

وقد أفردنا في نقض هذه المقالة كتاباً جمعناه في نقض كلام محمد بن زكرياء الرازي
الطبيب في كتابه الموسوم بالعلم الإلهي

لا نقصد هنا إلى شرح عقائد الخووس المشار إليها في هذا الفصل (١) . والظاهر أن ابن
حرم يفرق بين رأي المتكلمين الذين يسبون إلى الخووس القول بإلهين وبين رأي آخر ينسب
إليهم الاعتقاد بحصة قدماء . ونحن نميل إلى أن ابن حرم اقتبس الرأي الثاني من كتاب
العلم الإلهي للرازي وأن الرازي قد حاول فيه تشييد مذهبه الخاص في الفلسفة الإلهية بما اعتبره
عقائده لمجيوس . ونجد هذا الفصل بعبه في كتاب التبيين والإشراف للسودي (٢) حيث
يقول مؤلفه :

وقد أتينا على شرح جميع ذلك وما ذكره (٣) من المميزات والدلائل والعلامات
وما يذهبون إليه في الحجة القدماء عند (٤) أورمزد وهو الله عز وجل ، وأهرمن
وهو الشيطان الشرير ، وكاه (٥) وهو الزمان ، وجام (٦) وهو المكان ، وهوم (٧) وهو
الطينة (٨) والخيرة (٩) ، وحجاجهم لذلك وعلة تعظيمهم للتبرين وغيرها من الأنوار

(١) راجع H. S. Nyberg, Questions de cosmogonie et de cosmo-
logie mazdeennes, Journal Asiatique, 1931, Juillet-Septembre,
p. 118 ss.

(٢) طبعة لندن ص ٩٣

(٣) في الطعة : ذكروا له

(٤) لعل الصواب : إليه من الحجة القدماء < وم > عدم

(٥) وفي نسخة : كام

(٦) كذا في جميع النسخ ، وصححه الناشر : جاي

(٧) في النسخ : يوم ، والظاهر أن كتابة «يوم» هي ما وجدته ابن حزم والسودي في

الأصل المشترك

(٨) في الطعة : الطينة

(٩) في نسخة : والخير

والفرق بين البر والنور فيما مميّناه من كتبنا (١) . ومثكاهو الإسلام
من أصحاب الكتب في المقالات ومن قصد إلى الرد على هؤلاء القوم ممن سلف
وحلف يحكون عنهم أنهم يرمون أن الله تعكر فحدث من فكره شر وأنه
الشيطان الخ

ولما كان السجدي عرف كتاب العلم الإلهي للرازي كما يظهر مما نقوله في القطعة ١١ فلا يبعد
أن يكون قد اقتبس هذا الفصل من نفس هذا المرجع

٩

رسالة أبي ربحان البيروني في فهرست كتب محمد بن زكرياء الرازي (٢) ص ٣ س ١٢ :

وذلك أني طالعت كتابه في العلم الإلهي وهو يبادي فيه بالدلالة على كتب
ماني وخاصة كتابه الموسوم بسفر الأسرار (٣)

سذكرت في هذه القطعة في الفصل الثامن عشر عد بحثنا في كتاب الرازي في الوان .

(١) نيل السجدي يشير إلى كتابه الموسوم بالمقالات في أصول الديانات ، راجع مقدمة

الناشر ص ٦

(٢) طبعة باريس ١٩٢٦

(٣) راجع فهرست ابن النديم ص ٣٣٦ س ٨ ، وكتاب تحقيق ما لهد البيروني ص ٢٧ س ٩

أما معرفة الرازي بالكتب المأثورة فيشهد لها أيضاً الموان الواردة عند أصحاب التراجم
« كتاب ما جرى بينه وبين سمين (١) الثاني » (٢) أو « الرد على سبب الشوى » (٣)

١٠

كتاب غاية الحكيم وأحقّ النجحين بالتقديم المنسوب إلى أبي القاسم مسلمة بن أحمد الجربلي
(نشره H. Ritter عام ١٩٣٣) ص ٢٠٦ عند ذكر الأدعية والفرايين الموجهة
إلى الكواكب السبعة على مذهب المراتبيين (٤) :

أما كلام المشتري ومناجاته الذي يحتاج معه إلى بخور ويستعمل للسلامة
في البحار من عظيم سلطانها، وقد ذكره جماعة من أهل هذا الشأن وذكره
الرازي في كتاب العلم الإلهي على رواية له، فهو أن تستقبله بوجهك وهو في
وسط السماء وتقول السلام عليك أيها الكوكب الشريف الجليل العظيم الرؤوف
المتكفل بأمور العالمين والمطرق لأرواح الطاهرين والمقيث في لجج البحار
للفرقاء المستغيثين لتفيض علينا من نورك وروحك وروحانيتك ما تحسن به

(١) وسبب هذا هو Σισσίνιος تلميذ ماني، راجع أيضاً بهرست ابن النديم ص ٢٣٦
ص ٢٥

(٢) راجع ابن النديم ص ٢٩٩ ص ٢٥ وابن القطي ص ٢٧٣ ص ١٥، وأصاب ابن
أن أصيصة (ج ١ ص ٣١٥ ص ٢٩) : « يريه خطأ موضوعاته ومصاد ناموسه في سبع
ساحت »، راجع أيضاً S. Pines, Beitrage, p. 69

(٣) كذا عند البيهقي، رقم ١٤٠

(٤) قد نشر هذا الفصل R. Dozy و M. J. de Goeje في
Actes du VIe Congrès des Orientalistes, Leyde, part. 2 sect. 1 p. 12

أحوالنا ويحسن خروجنا ويفصل درن الطبيعة عنا آمين . وعلامة الإجابة ظهور شمعة موقدة أمام المجاجي له وهي روحانية المشتري

أخبرنا السعدي (١) أنه رأى للرازي كتاباً في مفاهيم الصائفة الحرايين وكذلك نرى في الفصل التالي أن القول يقدم الحقبة السوب أحياناً إلى الحرايين (الحرايين) يوافق نظريات الرازي كل الموافقة . أما عبارة الرازي بالدعوى والطلسمات فبدل عليه عنوان كتابه « في وجوب الأدعية » (٢) ومقالته في صفة الطلسمات التي ذكرها المهرطلي في كتابه (٣)

١١

كتب النبي والإشراف لأبي الحسن علي بن الحسين السعدي (طعة ليد ١٨٩٣
ص ١٦٢) بعد ذكر عقائد الصائفة الحرايين (٤) والناظرة بين رفروروس السعدي وأما هو
الكاهن المصري (٥) :

وقد صُنفت على مذاهب الفوثاغوريين والانتصار لهم كتب كثيرة ،
وأخير من صنف في ذلك أبو بكر محمد بن زكرياء الرازي صاحب كتاب

(١) راجع القطعة التالية

(٢) كذا ابن النديم ص ٣٠١ س ١٢ ، وصماه ابن أبي أصيبعة (ج ١ ص ٣٢٠
س ٩) : « كتاب في وجوب الدعاء والدعوى » وصماه البيروني (رقم ١٣٩) : « في وجوب
الدعاء من طريق الحرم »

(٣) ص ١٤٤

(٤) راجع أيضاً القطعة التالية

(٥) كانت هذه الناظرة معروفة للرازي كما يظهر من فهرست كنهه (راجع رسالة
البيروني رقم ١٢٨)

المصورى في الطب^(١) وغيره كتاباً^(٢) في ثلاث مقالات وذلك بعد سنة ثلاثمائة وعشر

نظر أن الكتاب المنار إليه ليس غير كتاب العلم الإلهي الذي قال صاعد الأندلسي فيه^(٣) أنه على مذهب مونتغمورس ، وقد رأينا فيما مضى^(٤) أن كتاب العلم الإلهي كان مقسماً إلى مقالات . أما قول السعدي أنه ألف بعد سنة ثلاثمائة وعشر^(٥) فلا يجد مثل هذا التاريخ في سائر مصادرنا غير أنه يوافق رأى من رأى^(٦) أن كتاب العلم الإلهي ألفه الرازي في أواخر عمره

١٢

كتاب مروح الذهب للسعدي (نشره C. Barbier de Meynard باريس ١٨٦٥)
ج ٤ ص ٦٧ - ٦٨ :

ثم رجع بنا الإخبار عن مذاهب الصابئة من الحرانيين وذكر من أخبر عن مذاهبهم وكشف عن أحوالهم . فمن ذلك كتاب رأيت لأبي بكر محمد بن زكرياء الرازي الفيلسوف صاحب كتاب المنصورى في الطب وغيره ذكر فيه مذاهب

(١) راجع من فوق ص ٢

(٢) في نسخة : « كتاب » ولعله سقط منه كلمة أو كلمتان مثل « > وله في ذلك < كتاب الخ » . أو « > وقد ألف في ذلك < كتاباً الخ »

(٣) راجع من فوق ص ١٨٠ وما يليها

(٤) ص ١٦٦

(٥) من الجائز أيضاً أن يكون للسعدي لم يقصد بهذا التاريخ بل تأليف كتاب الرازي بل إلى أن السعدي طالع ذلك الكتاب في ذلك التاريخ للعين ، أي أنه سقط قبل « كتاباً » عبارة مثل « ورأيت له في ذلك < أو ما يشبهها . راجع مثلاً كتاب التنبيه والإشراف ص ١٠٦ م ٥ : « قال السعدي ورأيت بمدينة اصطخر من أرض فارس في سنة ٣٠١ هـ بعض أهل البيوتات المفرقة من الفرس كتاباً عظيماً الخ » . راجع أيضاً القطعة التالية

(٦) راجع من فوق ص ١١٤

الصابئة — الحرانيين منهم دون من خالعهم من الصابئة وهم الكيماريون^(١) — وذكر أشياء يطول ذكرها ويقبح عند كثير من الناس وصفها فأعرضنا^(٢) عن حكايتها إذ كان في ذلك الخروج عن حد الغرض في كتابنا إلى وصف الآراء والديانات^٦

يظهر من هذه القطعة أن "كتاباً لرأى" — والرايح أنه كتاب العلم الإلهي — كان مصدراً لمعرفة عقائد الحرانيين

١٣

مرح المواقف للسيد الشريف علي بن محمد الحراني (المتوفى سنة ٨١٦ هـ) ، طبعة استنبول ١٣١١ ، ج ١ ص ٤٣٨ :

وأثبت الحرانيون من المجوس — وم فرقة منهم منسوبة إلى رجل يقال له حرنان — قدماء خمسة اثنان منها طالما حيان — والأولى كما في المحصل^(٣) اثنان حيان فاعلان — وهما الباري والنفس ، أما الباري فهو قديم وحى وفاعل لهذا العالم ، وأما النفس فالمراد بها ما يكون مبدأ للحياة وهي الأرواح البشرية والسموية فهي حية بذاتها وقديمة أيضا إذ لو كانت حادثة لسكانت مادية فاعلة في الأحاسيس التي تعلقت بها تعلق التدبير والتصرف . وثلاثة لا عالمة ولا حية ولا فاعلة بل واحد منها منفعل واثنان لا فاعلان ولا منفعلان وهي الميولي والعضاء والدهر . فالميولي قديمة وإلا احتاجت إلى هيولي أخرى ، وهي منفعة لقبول الصور فلا تكون

(١) راجع تعليق الناشر لكتاب التنج والإيمراف ص ١٦٢ ، ورايح أيضا

D. Chwolson, *Die Sabier und der Sabismus* S Pétersbourg 1856, II p. 373

(٢) في القطعة : أعرضنا

(٣) كتاب المحصل لفخر الدين الرازي ص ٥٦ ، راجع المحصل التالي

- ٩ فاعلة وإلا لكأت مع بساطتها قابلة وفاعلة معا ، وليست بحية وهو طاهر . والمراد
بالفضاء هو الخلاء ولو لم يكن قديما لارتفع الامتياز عن الجهات فلا تتميز جهة
اليمين عن اليسار ولا جهة الفوق عن التحت وذلك أمر غير معقول . والله هو
١٣ الرمان ولا يتصور تقدم عدمه على وجوده لأنه تقدم زماني فيجتمع وجوده مع
عدمه . وهذان أعنى الخلاء والزمان لا فاعلان ولا منفعلان
قال الإمام الرازي كان هذا المذهب مستورا فيما بين المذاهب قال إليه ابن
١٥ زكرياء الطبيب الرازي وأطهره وعمل فيه كتابا مسمى بالقول في القدماء الخمسة
وستقف على ما خذم في أثناء ما يرد عليك في الكتاب وقد أشرنا نحن إلى
ذلك إشارة خفية

نرجح أن كتاب القول في القدماء الخمسة المذكور في هذه القطعة ليس غير كتاب العلم
الإلهي للرازي ، راجع أيضا ما قلنا ص ١٦٦ . وقال نصر الدين الطوسي في كتاب تلخيص
المحصل (المطوع على هامش كتاب المحصل لنصر الدين الرازي ، مصر ١٣٢٣ ، ص ٥٧)
قد ذكر قول الحرانيين :

أقول هذه حكاية مذهبهم وما يصلح لأن تكون دلائلم عليه ، وما لب ابن
زكرياء الطبيب الرازي إلى ذلك المذهب وعمل فيه كتابا وسوما بالقول في القدماء
الخمس ، وسيأتي القول في كل واحد منها

القول في القدماء الخمسة

اشتهر الرازي بقوله في قدم الخمسة وأودعه عدة كتبه (١) حتى إن بعض المتأخرين نسب إليه كتاباً موسوماً بالقول « في القدماء الخمسة » (٢). وقد جئنا في هذا الفصل القطع المتصلة بهذا المذهب الفريسي مشيرين إلى تفصيل احتجاجات الرازي في الفصول التالية

وقد نسب بعض السلف القول في قدم الباري والنفس والهيولى والمكان والزمان إلى الصابئة الحمرانيين أو الحمرنانيين (٣) وظنوا أن الرازي اقتبس مذهبه منهم (٤). فان قابلت مانورده في القطعة الثالثة من قول المرزوقي في مذهب الرازي بما يرد في القطعة الرابعة والخامسة من قول عمر الدين الرازي والطوسي والشهرستاني والسكري في مذهب الحمرنانيين (٥) حكمت أنه ليس هناك

(١) خصوصاً كتابه في العلم الإلهي ، راجع من فوق من ١٦٦ ، وأيضاً كتاب راد المسافرين لناصر خسرو من ٧٣ (راجع الفصل التالي) و من ٢٧٧ ، وكتاب أعلام النبوة لأبي حامد الرازي (راجع من تحت الفصل الحادي عشر) . انظر أيضاً S. Pines, *Beiträge zur islamischen Atomentele, p. 39*

(٢) راجع من فوق من ١٩٠

(٣) راجع القطعة الرابعة والخامسة من هذا الفصل ، وأيضاً L. Massignon, *La Passion d'Al-Hallâj* (Paris 1922), p. 630.

(٤) راجع أيضاً من فوق من ١٩٠

(٥) تامل خصوصاً من ١٩٧ من ٦ وما يليه بما اتجه من عمر الدين والطوسي في القطعة الخامسة وبما قاله الحمراني في شرح المواقف (راجع من فوق من ١٨٩) ،

وكذلك من ١٩٧ من ١٠ وما يليه بما قاله عمر الدين والسكري في القطعة الرابعة (خصوصاً من ٢٠٣ من ٣ [٩])

فرق بين المذهبين أصلاً حتى إن الالفاظ في القول المنسوب إلى الرازي وفي القول المنسوب إلى الحرانين تتفق اتفاقاً تاماً

ولنا نقصد بتلك المقابلة للدلالة على تأثير الرازي بمذهب الحرانين بل بالعكس نميل إلى أن الرازي هو الذي اخترع لمذهبه ممثلين قدماء سماهم صابئة أو حرانين (حرانين) على عادة زمانه . فقد كان كثير من علماء آخر القرن الثالث وأول القرن الرابع (١) يسلكون مثل هذا المسلك حتى إن الأستاذ Massignon (٢) اعتبر ما يرويه القدماء عن الصابئة الحرانين « قصة أدبية » (roman littéraire) (٣)

وكيف ما كان فهالك الأسباب التي تدعونا إلى افتراضنا بأن الرازي هو الذي زين فلسفته الخاصة بنسبتها إلى قوم من قدماء الحرانين :

(١) لا يوجد ذكر القول في القدماء الخصة منسوباً إلى الحرانين قبل الرازي (٤) كما أنه لا يوجد إلا عند مؤلفين لم معرفة بكتب الرازي وآرائه الفلسفية (٢) رأينا في الفصل السابق أن الرازي بسط في كتاب العلم الإلهي آراء الصابئة الحرانين (٥) كما أنه بسط فيه مذهبه في القدماء الخصة (٦)

(١) نظر أن من أهمهم أنا سهل الناحي وأماطيط السرحسي ، انظر أيضاً أنا سكر بن وحشية المشهور الذي اخترع تلك الخرافة المعبية بأن الصابئة من الكلدانيين أو السكديين القدماء أسسوا العلوم والفنون كلها وأنهم أولى بها من اليونانيين وسائر الأمم . راجع أيضاً الرسالة « فيما جرى بين سقراط والحرانيين » التي سماها ابن النديم (ص ٢٦٠ ص ٦) إلى السكدي (٢) راجع خصوصاً *Oriental Studies presented to E. G. Browne* (Cambridge 1922), p. 333.

(٣) قد دللنا في غير هذا الموضع (راجع أيضاً من فوق ص ١٨٢) على أن القول بموارة الفتن والتشريعة وبإطلاق السوابب المنسوب عند التأخرين إلى الترافمة ليس غير « قصة أدبية » اخترعها ابن الراوندي الملحد

(٤) راجع أيضاً *D. Chwolson, Die Ssabier und der Ssabismus* S Pétersbourg, 1856.

(٥) راجع من فوق ص ١٨٢

(٦) راجع من ١٦٦

(٣) يظهر أن الرازي عند قوله في القدماء الخمسة ادعى أن هذا مذهب الفلاسفة اليونانيين الذين كانوا قبل أرسطاطاليس . قال البيروني^(١) : « قد حكى محمد بن زكرياء الرازي عن أوائل اليونانيين قدمة خمسة أشياء ... » ، وقال المرزوقي^(٢) : « فهذا ما حكى عن الأوائل وابن زكرياء المتطبيب يحوم في هذيانه عند حجاجه حول ما ذكرناه عنهم ولم يبين بيانهم ولا بلغ غايتهم فلذلك جعل تائماً لهم » ، وقال في موضع آخر^(٣) : « وذكر منهم^(٤) حاكياً عن قوم من الأوائل ... » ، وقال الكاتب^(٥) : « وزعم محمد بن زكرياء أن هذا مذهب جملة الفلاسفة الذين كانوا قبل المعلم الأول » . أما غير الدين الرازي^(٦) فقد نسب القول بالقدماء الخمسة إلى « قدماء الفلاسفة » ، وقال الحرجاني^(٧) « قال الامام الرازي كان هذا المذهب مستوراً فيها بين المذاهب فال إليه ابن زكرياء الطبيب الرازي وأظهره وعمل فيه كتاباً مسمى بالقول في القدماء الخمسة » . وهذا كله يوافق قول صاعد الأندلسي^(٨) بأن الرازي في كتابه العلم الإلهي « كان شديد الانحراف عن أرسطاطاليس وحائبه في مفارقتها معمله افلاطون وغيره من متقدمي الفلاسفة » ويأنه كان « على مذهب فوثاغورس وأشباعه » واتصّر « للفلسفة الطبيعية القديمة »^(٩).

(١) راجع من تحت ص ١٩٥

(٢) راجع من ١٩٩ ص ١٦

(٣) راجع من ١٩٨ ص ٥

(٤) أي بعض الملاحدة ، وهو الرازي

(٥) راجع من تحت ص ٢٠٣ ص ٥

(٦) في الفصل السادس من المقالة الأولى من الكتاب الخامس من إحيات كتاب المطالب العايفة

(٧) نسخة دار الكتب المصرية ، توحيد ٤٥ م ، ورقة ٢١٩ ظ . راجع من تحت ص

الفصل التاسع

(٧) راجع من فوق ص ١٩٠

(٨) راجع من فوق ص ١٨١

(٩) راجع أيضاً عنوان الكتاب « في الفلسفة القديمة » الذي نسه البيروني (رقم ١١٨)

للرازي

فإن وجدنا ابن تيمية^(١) يذهب إلى أن ديمقراطيس كان يقول بالقدماء الخمسة وأن الرازي أخذ ذلك القول منه^(٢) فالأرجح أن يكون الرازي قد صرح بمنه هذا في كتاب العلم الإلهي مستشهداً بفلسفة ديمقراطيس لمذهبه هو^(٣) ، كما نراه يستشهد في مناظراته مع أبي حاتم الرازي^(٤) بفلسفة افلاطون^(٥) هذا ونحن نرجح أن الرغود على الرازي التي نقرأها فيما يلي إنما تقصد في أول الأمر إلى كلامه في كتاب العلم الإلهي

(١) راجع من تحت ص ١٩٦

(٢) راجع أيضاً قول الشهرستاني (في القطة الخامسة) بأن "عديمون" (Agathodémon) هو الذي أسس للمذهب بقدم الخلق

(٣) أصعب إلى هنا تغارب قول الرازي في المزمع الذي لا يتعرا (راجع الفصل التالي) من قول ديمقراطيس فيه

(٤) راجع من تحت الفصل الحادي عشر

(٥) راجع أيضاً S. Pines, Beiträge من ٦٩ و ٨١ وما يليها

١

كتاب تحقيق ما لله من مقولة مقبولة في النقل أو مردودة لأبي رسلان محمد بن أحمد البيروني
(المتوفى سنة ٤٤٠ هـ) ص ١٦٣ س ٩ (٥)

لُبُّ فِي ذِكْرِ الْمُدَّةِ وَالزَّمَانِ بِالْإِطْلَاقِ وَخَلْقِ الْعَالَمِ وَفَنَائِهِ

قد حكى محمد بن زكرياء الرازي عن أوائل اليونانيين قدمة خمسة أشياء
منها الباري سبحانه ثم النفس السكية ثم الهوى الأولى ثم المكان ثم الزمان
المطلقان . وبنى هو على ذلك مذهبه الذي تأصل عنه وفرق بين الزمان وبين
المدّة بوقوع العدد على أحدهما دون الآخر بسبب ما يلحق العدديّة من التناهي ،
كما جعل الفلاسفة الزمان مدّة لما له أول وآخر والدهر مدّة لما لا أول
له ولا آخر . وذكر أن الخمسة في هذا الوجود الموجود اضطرارية ، فالمحسوس
فيه هو الهوى المتصورة بالتركيب : وهي متمكنة فلا بد من مكان . واختلاف
الأحوال عليه من لوازم الزمان فإن بعضها متقدّم وبعضها متأخر وبالزمان
يُعرف القِدَمُ والحَدَثُ والأقدم والأحدث ومما فلا بد منه . وفي الموجود
أحياء فلا بد من النفس ، وفيهم عقلاء . والصنعة على غاية الإتقان فلا بد من
الباري الحكيم العالم المُتَقَيِّصِ المُصْلِحِ بغاية ما أمكن العائض قوة العقل للتخليص

(٤) ما يلحق العدد من ، كذا الطبعة — (٧) الصورة ، ولعل الصواب للصورة ،

راجع ص ٢٢٦ س ٨

(٥) راجع أيضا E. Sachau, *Albérant's India* (London 1910), 1319

٢

كتاب منهاج اسة النوبة لثني الدين أحمد بن عبد العظيم بن تيمية (طعة مصر ١٣٢١)
ج ١ ص ٩٧ : (١)

ولهذا لما ذكر ابن حينا في إشاراته أقوال القائلين بالقدم والحدوث لم يذكر
إلا قول من أثبت قدماء مع الله تعالى غير معلولة كالقول الذي يحكى عن ذي القرنطين
بالقدماء الحجة واختاره ابن زكرياء المتطبيب وقول المجوس القائلين بأصلين

٣

كتاب الأرمية والامكة لأبي علي أحمد بن محمد بن الحسن المروقي الاصفهاني (٢) (طعة
جيدر آباد ١٣٣٢) ج ١ ص ١٤٣ - ١٥٢

واعلم أن الذين زعموا أن الزمان شيء غير الليل والنهار وغير دوران الفلك
وليس بجسم ولا عرص ثم قالوا لا يجوز أن يخلق الله شيئاً إلا في وقت ولا يفتي
الوقت فتفع أفعال لا في أوقات — لأنه لو في الوقت لم يصح تقدم بعضها على بعض
ولا تأخر بعضها عن بعض ولم يتبين ذلك فيها وهذا محال — ، قولهم داخل
في | أقوال الذين يقولون إن الزمان والمكان المطلقين — ويعرب عنهما عند
التحقيق بالدهر والحلاء — حوران قائمان بأسمهما . والكلام عليهم يحكى بعد
تنويع فرقهم وبيان طرقهم

(١) راجع أيضاً S. Pines في مجلة *Revue des Etudes Juives* سنة ١٩٣٨ ص ٥
(٢) للتوفى سنة ٤٢١ هـ ، راجع سبب الأدياء لياقوت ج ٢ ص ١٠٣ ، ونسبة الوعاة
للسيوطي ص ١٥٩

- فأقول والله الخول والقوة : من زعم أن الأولى أكثر من واحد أربع فرق :
 الأولى الدين يقولون هما اثنان الفاعل والمادة فقط ويعنى بالمادة الهيولى ، الثانية
 الذين يدعون أن الأولى ثلاثة الفاعل والمادة والخلاء ، الثالثة الذين يدعون أنه
 الفاعل والمادة والخلاء والمدة ، الرابعة الفرقة التي زعيمهم محمد بن زكرياء المتطبيب
 لأنه زاد عليهم النفس الناطقة فبلغ عدد الأولى خمسة بهذيانه
- ٦ وشرح مذهبهم أنه لم يزل خمسة أشياء اثنان منها حيّان فاعلان وهما
 الباري والنفس ، وواحد منفعل غير حي وهو الهيولى الذى منه كوّنت جميع
 الأجسام الموجودة ، واثنان لا حيّان ولا فاعلان ولا منفعلان وهما الخلاء
 والمدة ، إلى خرافات لا تطبق اليها بالخط ولا اللسان تحصيلها باللفظ
 ولا القلب تمثيلها بالوهم . فمما زعمه أن الباري تامّ الحكمة لا يلحقه سهو
 ولا غفلة وتفيض منه الحياة كفيض النور عن قرصة الشمس وهو العقل التام
 المحض ، والنفس تفيض منها الحياة كفيض النور وهي مترجحة بين الجهل
 والعقل كالرجل < الذى > يسهو تارة ويصحو أخرى . وذلك لأنها إذا
 نظرت نحو الباري الذى هو عقل محض غفلت وأيقنت . وإذا نظرت نحو
 الهيولى التي هي جهل محض غفلت وسهت
- ١٠ وأقول متمجّأ : لولا الكرى لم يحلم ، وهذا كما قال غيرى < > .
 أليس من المعجائب هذيانه في القدماء الخصة وما يتقده من وجود العالم لحدوث العلة |
 وما يدعيه من وجود الجوهرين الأوليين أعين الخلاء والمدة لا فعل لها ولا أعمال ؟
 ١٤٥ فلو لا خذلان الله إياه وإلا فما ذا يعمل بجوهر لا فاعل ولا منفعل ؟ ولِمَ يضع

(٦) بل الصواب : وشرح مدعاه (راجع ص ١٠) — (٨-٩) الخلاء وثلاثة ط —

(١٢) مه الحياة ط ، راجع ص ٢٠٤ س ٥ من المتن — (١٤) غفلت وأيقنت ط —

(١٦) يظهر أنه سقط بعد « عبري » عدة كلمات — (١٧) لحدوث العلية ط

الارواح المقدسة قبالة الارواح الفاسدة، ولم تحدث العلة من غير نقص ولا آفة، ولم يذكر شيئاً ليس فيه جدوى ولا ثمرة؟ وهذا الفصل إذا أُعطي مستحقه من التأمل ظهر منه ما يسقط به سخيف كلامهم وإن لم يكن مورد الحجاج عليهم....

- ١٤٨ وذكر بعضهم (اى بعض الملاحدة) حاكياً عن قوم من الاوائل أن الدهر والخلاء قائمان في فطر العقول بلا استدلال . وذلك أنه ليس من عاقل إلا وهو يحد ويتصور في عقله وجود شيء للأجسام بمنزلة الوعاء والقرباب ووجود شيء يعلم التقدم والتأخر وأن وقتاً ليس هو وقتنا الذي مضى ولا الذي يكون من بعد بل هو شيء بينهما وأن هذا الشيء هو ذو بُعد وامتداد .
- ١ وقال : قد توهم قوم أن الخلاء هو المكان وأن الدهر هو الزمان ، وليس الأمر كذلك بإطلاق ، بل الخلاء هو البعد الذي خلا منه الجسم ويمكن أن يكون فيه الجسم ، وأما المكان فالسطح المشترك بين الحاوى والمحوى . وأما الزمان فهو ما قدرته الحركة من الزمان الذي هو المدة غير المقدرة . فصرفوا معنى الزمان والمكان المضافين إلى المطلقين وظنوا أنهما هما واليون بينهما بعيد جداً . لأن المكان المضاف هو مكان هذا المتمكن وإن لم يكن متمكن لم يكن مكان ، والزمان المقدر بالحركة يبطل أيضاً بطلان المتحرك ويوجد بوجوده إذ هو مقدر بحركته . فأما المكان بالإطلاق فهو المكان الذي | يكون فيه الجسم وإن لم يكن < فيه > ، والزمان المطلق هو المدة قدرت أو لم تقدر . وليس الحركة فاعلة المدة بل مقدرتها ، ولا المتمكن فاعل المكان بل الحال فيه . قال : فقد بان أنهما ليسا عرضيين بل جوهرين لأن الخلاء ليس قائماً بالجسم لأنه لو كان قائماً به لبطل بطلانه كما يبطل التربع بطلان المربع
- ٢١

- فإن قال قائل إن المكان يطل بطلان الممكن ، قيل له أما المضاف فإنه كذلك لأنه إنما كان مكان هذا الممكن ، فأما المطلق فلا . ألا ترى أنا لو توهمنا الفلك معدوماً لم يمكننا أن نتوهم المكان الذي هو فيه معدوماً بعده ، وكذلك لو أن مقدراً قدر مدة سنت كان ولم يقدر مدة يوم أحد لم يكن في ترك التقدير بطلان مدة ذلك اليوم الذي لم يقدر بل التقدير نفسه ، فكذلك ليس في بطلان الفلك أو في سكونه ما يطل الزمان الحقيقي الذي هو المدة والذهر . فقد ينفي أنها جوهران لا عرضان إذ كانا ليسا بمحتاجين إلى مكان ولا إلى حامل ، فليسا إذن بجسم ولا عرض فيبقى أن يكونا جوهرين وزاد على هذا الوجه الذي حكاه بعضهم فقال : طبيعة الزمان من تأكد الوجود في ذاتها وقوة الثبات في جوهرها بحيث لا يجوز عديمها رأساً ولم تكن قط معدومة أصلاً فلا بد لها ولا انتهاء بل هي قارة أزلية . ألا ترى أن المتوهم لعدم الزمان لم يحصل له وهم إلا إذا أثبت مدة لا زمان فيها ؟ والمدة هي الزمان نفسه ، فكيف يتوهم عدم ما تأكد لزوم جوهره وينفي العقل الصحيح تصور عديمه وتلاشيه ؟ أو كيف يسوغ إلحاق عديمه بالممكنات ووجوبه من الواجبات الأزليات ؟
- فهذا ما حكي عن الأوائل ، وابن زكرياء المنطيق يحوم في هذيانه عد حجاجه حول ما ذكرناه عنهم ولم يبين يأسهم ولا بلغ غايتهم ، فلذلك جعل تابعاً لهم
- وإذ قد أثبتنا على ما لهم بأنهم استقصاء فانا | نشغل بالكلام عليهم وإن كان فيما قدمناه قد صور ما حطام تصويراً ينفي عن مقايستهم ومحاكتهم

١٥٠

(٤) يوم أحد (راجع من فوقه ص ١٢٨ ص ٢٠) : يوم آخر ط — (٩) من تأكد ط

(راجع من ١٣) — (١٢) لم يحصل له ط — إذا ثبت ط — لا زمان فيها ط —

(١٣) فكيف يوهم ط — وهي العقل ط — (١٩) بمآثم استقصاء ط

ذكر بعض المنطقيين أن الزمان في الحقيقة مدموم الذات واحتج بأن الوجود
 للشيء إما أن يكون سامة أجزائه كالخط والسطح أو يجزء من أجزائه كالعدد
 ٣ والقول . وليس يخفى علينا أن الزمان ليس يوجد بعامة أجزائه إذ الماضي منه قد
 تلاشى واضمححل والغابر منه لم يتم حصوله بعد . وليس يصح أيضا أن يكون
 وجوده يجزء من أجزائه إذ الآن في الحقيقة هو حد الزمانين وليس يجزء من الزمان
 ٦ وإذا كان الأمر على ذلك فالزمان إذن ليس يصح وجوده لا بعامة أجزائه
 ولا ببعض أجزائه ، وإن شيئا يكون طباعه بحيث لا يوجد بأجزائه كلها ولا ببعض
 منها فن المحال أن يلحق بحملة الموجودات . وإذا كان ذات الزمان غير موجود أصلا
 ٩ فليس يجزئ أن يمد في السكيات ، فإن ما لا وجود له لا أية له والذي لا أية له
 لا يوصف بوقوعه تحت شيء من المقولات

وقولهم في < أن > الزمان هو المدة التي يفهم قبل وبعد أحملها فإن كان المراد أن
 قول القائل قبل وبعد يفيد تقدم المذكور وتأخره من غير أن يثبت | بهما جوهران
 ليسا يحسم ولا يفنيان ولا يجوز أن يحاق الله شيئا من دونهما فهو صحيح ويكون
 سبيلهما سبيل لفظ مع إحداهما معنى الصحة وإن أريد بقل وبعد غير ذلك
 ١٥ فقد تقدم القول في بطلانه

وبطلان ما قالوه في الخلاء والمكان على أما نقول معيد بن عليهم إن أردتم أن
 المكان يكون المتكّن وإن لم يوجد الجسم لم يوجد المكان لأنه قائم بالجسم وليس
 ١٨ بشيء ذي وجود في نفسه فهو صحيح . وإن أردتم لمكان جوهرًا يبقى إذا ارتفع
 المتكّن وأن الذي بطل بارتفاعه هو النسبة إليه والإضافة ويبقى المكان المطلق
 مكانًا كما كان وهو الخلاء الفارغ وليس فيه جسم فهذا إحالة على شيء لا الإدراك
 ٢١ يثبت ولا الوجود يتصوره

فإن قالوا المكان حيث يكون مكان ما يمكن أن يكون فيه كالزق الخالي

من الشراب فانه مكان الشراب الذي يمكن أن يكون فيه ، قلنا تصور في وهما
من الخلاء مثل ما تصوره إذا توهمنا الزق والشراب ، وذلك عما لا يقدرّون عليه لأن
كلامهم فارغ لا يفضى إلى معنى محتمل . وأيضا فإن الأجسام لا تخلو من أن تكون
ثقيلة فتسب أو خفيفة فتطفو ، والخلاء عديم ليس بثقيل ولا خفيف فيلزمهم
أن تكون النقطة هي الخلاء لأنها ليست بثقيلة ولا خفيفة ، ويلزمهم على قولهم
بأن المتحرك لا يتحرك إلا في الخلاء أن يتحرك أبداً ولا يستقر إذا لم يوجد شيء
يضاده ، ويمكن دائماً فلا يتحرك إذا لا سبب هناك يوجب تحركه ، أو إذا تحرك في
الخلاء أن يتحرك إلى جميع الجهات ولا يختص بجهة دون جهة لأن الخلاء كذلك .
فإن قالوا إن لدى نسبه خلاء هو الهواء سقط قولهم لأن الهواء يقلل اللون ويؤدي
الصوت والخلاء ليس كذلك وهذا بين |

وأعجب من هذا أن الباري غترع لجميع ما خلقه وأنه لا يجره مطلب ولا
يضاده معلوم ، ثم أقاموا معه في الأزل الهبولى وهو المادة ورتبوا معه الصورة
ليكون جميع ذلك كالنجار والخشب والبجارة . والله تعالى يقول ﴿ قل أنتم
تسكفرون بالذى خاق الأرض فى يومين ﴾ إلى قوله ﴿ وذللك تقدير العزيز العليم ﴾ .
ولم يقل ذلك إلا وأهل العلم إذا فكروا فيه أدركوا منه الآية البينة والحجة
الواضحة . . .

(١) قلنا صور في وهما ط — (٦) إذا لم ط — (٩) اسقط قولهم بأن ط —

(١٢) ولا يتكلمه معلوم ط — (١٣) سورة ٤١ : ٩ و ١٢

٤

كتب محمد أفسكر المندسين والتأخرين من العلماء والحكام المتكلمين لغير الدين محمد بن عمر الرازي (المتوفى سنة ٦٠٦) ، المطبعة الحيدرية المصرية ١٣٢٣ ، ص ٨٥ - ٨٦ ، وقد صحاحها السيد مسيب بالنسخة المخطوطة المخطوطة بالحرارة التيسورية مدار الكتب المصرية تحت رقم ٢٦٨ عقائد ، ص ١٣٥ - ١٣٨ (١)

وطبع في أسفل الصفحات الفصل المقابل من كتاب الفصل في شرح المحصل لنعم الدين علي بن عمر التروبي الكاتبي (المتوفى سنة ٦٨٥ أو ٦٩٣) ممتددين على النسخة المخطوطة المخطوطة بالكنة الأهلية في باريس تحت رقم ١٢٥٤ عربي ، ورقة ١١٠ ط - ١١٣ و (٢) ، وقد ترجم S Pines هذه اللطعة الأخيرة إلى اللغة الألمانية في كتابه *Beiträge zur islamischen Atomlehre* ص ٦٠-٦١

(١) هذه النسخة قديمة جداً حررت بعد عشر سنين من وفاة المؤلف ، وفي آخرها ما نصه : « تم الكتاب يوم الله سبحانه وتعالى يوم الجمعة الثاني عشر من شهر محرم سنة ست عشر وستة كتبته اليد الضعيف الراجح إلى عموقة سالي أبو المالب يحيى بن محمد بن علي الناش المنداني وصلى الله على سيدنا محمد وآله أجيب » . وقد عثرنا لكتاب المحصل على نسخة أخرى حررت في نفس ملك السنة (دي الحجة سنة ٦١٩) وهي مخطوطة بمكتبة آيا صوفيا باستانبول تحت رقم ٢٣٥١ وكانها أبو الحسين مرتضى بن الطاهر المنداني (راجع M. Plessner في مجلة *Islamica* ج ١ ، ١٩٣١ ، ص ٥٣٣) ، [ته القاري] إلى وجود مخطوطة أخرى قديمة من تأليفات غير الدين في المتحف البريطاني تحت رقم ٩٠٠٤ شرقيات (Or.) وهي تحتوي على كتاب الباحث المشرقية له (الذي طبع في حيدر آباد ١٣٤٣ هـ) وقد حررت هذه النسخة في سنة ٦٠٩ هـ [أثرنا في تاليفها برمر ط إلى الطبعة المصرية لكتاب المحصل ويرمر ب إلى نسخة الحرارة التيسورية

(٢) لم تكن من الاعتماد على غير نسخة باريس التي كثر فيها الخط والسط . أما سائر نسخ كتاب الفصل فراجع Brockelmann, Supplement I 923

- الفرقة الثانية الذين قالوا أصل العالم ليس بجسم وهم فريقان أحدهما الحرثانية
 وهم الذين أثبتوا القدماء الخمسة الباري والنفس والهيولى والدهر والخلاء .
 فقالوا الباري تعالى تام العلم والحكمة لا يعرض له سهو ولا غفلة ، ويفيض عنه ٣

(١) فريقان الفرقة الأولى الحرمانية ط — الحرمانية ت — (٢) الباري تعالى ط —

(٣) باب العلم ط

- (الفرقة الثانية الذين قالوا) ان (الأصل) الذي حصل منه (العالم ليس
 بجسم وم) أيضا (فريقان ، الفرقة الأولى) الذين قالوا ان الجسم مركب من
 الهيولى والصورة ، وفسروا الصورة بالحجمية والنحيز ، والهيولى عمل هذه الصورة ٣
 على ما عرفتكم ، ثم أثبتوا حدوث تلك الحجمية وقدم الهيولى . وهو قول (الحرثانيين)
 واختيار محمد بن زكرياء الرازي . وزعم محمد بن زكرياء أن هذا مذهب جملة
 الفلاسفة الذين كانوا قبل المعلم الأول

- وتفصيل مذهب الحرثانيين هو أنهم قالوا (القدماء خمسة الباري تعالى
 والنفس والهيولى والدهر والخلاء) لا غير . ثم (قالوا الباري تعالى تام العلم
 والحكمة) . أما كونه تام العلم فلأنه قديم وعالم بجميع الأشياء (لا يعرض له
 سهو ولا غفلة) . وأما أنه تام الحكمة فلأن المراد بذلك أنه يفعل ما هو أليق
 وأحسن ويفيض على المواد من الصور ما هو أليق بها ويستعملها لأغراض ومصالح
 لا على سبيل البت والحزاف ولا على سبيل السهو والغفلة بل جميع أفعاله مثل ١٢
 «المصالح والحكمة على ما قال تعالى» والمراد من لفظه التام في قولنا
 أنه تام العلم والحكمة أنه بلغ النهاية التي لا يمكن أن يكون فوقها مرتبة أخرى

(٣) والمخبرج — (١١) ويستعملها له ، في الأصل : ويستعملها له ، ولعل الصواب :
 ويستعملها له ، أو : يستعملها له — (١٣) يابس نحو سطر في الأصل ، ويظهر أن الداسح أراد
 أن يكتب الآيات القرآنية بالخبر الأحمر وعدل عنه من بعد ، راجع أيضاً ص ٢٠٧ س ٤ - ٤

٢ العقل كفيض النور عن القرص . وهو تعالى يعرف الأشياء معرفة تامة . وأما
الفس فإنه يفيض عنها الحياة فيفيض النور عن القرص لكنها جاهلة لا تعلم

ثم إنه تعالى (يفيض عنه العقل كفيض النور عن القرص) . والمراد أنه سبحانه
وتعالى علة موحدة لوجود جوهر مجرد عن المواد ، أي ليس بمتعيز ولا حال في
المتعيز ولا يكون وجوده منه على سبيل الاختيار بل على سبيل الإيجاب بالذات .
كما أن فيضان النور عن قرص الشمس والضوء عن السراج والإحراق عن النار
ليس بالقصد ولا اختيار بل بالإيجاب ، فكذلك فيضان هذا الجوهر من الله تعالى ليس
على سبيل القصد والاختيار بل على سبيل الإيجاب وهو الذي صدر أولاً عن الباري
قصداً وما عداه < صدر > عنه تعالى بواسطة بناء على أن الواحد حقاً لا يصدر
< عنه > إلا الواحد . وهذا مذهب الملاسفة أيضاً ، ومع ذلك ينتقدون كونه
تعالى علاناً بحقائق الأشياء وماهياتها على سبيل التمام والكمال

(وأما النفس) فهي جوهر مجرد وإنها قديمة وعلة حياة الأبدان ، وعليتها لها
إنما هي على سبيل الإيجاب (كفيض النور عن قرص) الشمس . (لكنها جاهلة
لا تعلم الأشياء) وماهياتها ولا العلوم التصديقية (إلا بعد أن تغارسها) ، فإن الإنسان
لا يعلم صناعة الرمي مثلاً إلا بعد الممارسة وكذلك غيرها من الصنائع . ويجهلها
لا تعلم كونها قديمة ولا تتذكر أحوالها في القدم . وعلى هذا زال احتجاج من أبطل
كونها قديمة حيث قال لو كانت قديمة لتذكرت أحوالها في القدم ولست كونها
قديمة ، والتالي باطل فالقدم مثله . لا نقول الملازمة ممنوعة وإنما تصدق [إن] لو
كان لها شيء من العلوم قبل الممارسة وهو ممنوع ، بل هي قبل التعلق بالأبدان جاهلة
خالية عن العلوم ، وإنما تحصل لها العلوم بعد الممارسة وذلك إنما يكون بعد التعلق
بالأبدان . ويجب أن تعلم أنهم لا ينفون عنها جميع العلوم قبل التعلق بالأبدان لأنهم

- ٦ الأشياء ما لم تمارسها . وكان البارئ تعالى عالماً بأن النفس تميل إلى التعلق بالهوى وتعشقها وتطلب اللذة الجسمية وتكره معارضة الأجسام وتنسى نفسها . ولما كان من شأن البارئ تعالى الحكمة التامة عمد إلى الهوى بعد تعلق النفس بها فركبها ضرورياً من التراكيب مثل السموات والعناصر وركب أجسام الحيوانات على

(٧) اللذة الحسية ط — علما ط — (٨) من شؤون البارئ ط

يزعمون أن سبب حدوث العالم حين حدث التفات النفس إلى الهوى وهذا يقتضى كونها عالة في الحكمة

- ثم قالوا ولما (كان) الله (تعالى) تام العلم علم كله التام الذي لا يعزب عنه شيء بأن (النفس) ستميل إلى التعلق بالهوى وتعشقها وتطلب اللذة الجسمية وتكره معارضة الأجسام وتنسى نفسها (ووطنها الأصلي ومركزها الحقيقي) . (ولما كان من شأن) البارئ تعالى (نهاية) (الحكمة) وسوس الموجودات على الوجه الأحسن والأليق بقدر الإمكان المشتمل على المنافع والمصالح (عمد إلى الهوى بعد تعلق النفس بها فركبها ضرورياً من التراكيب) أي أفاض عليها ضرورياً من الصور فحصل منها أنواع المركبات (مثل السموات والعناصر وركب أجسام الحيوانات على الوجه الأكمل)

- وقوله (ولدى بقى فيها من الفساد فذلك لأنه لا يمكن إزالته) جواب عن سؤال مقدر ، وهو أن يقال لو كان الرب تعالى تام العلم والحكمة لما صدر عنه إلا الخير المحض ، لكننا نرى صدرت عنه الشرور والآفات والفساد لأن أبدان الحيوانات صادرة عنه وإنها مشتملة على نوع من الفساد . وأجاب عنه بأن قال تلك الشرور والآفات والمفاسد لا يمكن إزالتها عن الموحودات ، فإن النار لا تكون ناراً إلا وأن تحرق ما يلقاها من الأجسام القابلة للاحراق وإن كان في ذلك

١٠ الوجه الأكمل ، والذي بقي فيها من الفساد فذلك لأنه لا يمكن إزالته . ثم إنه سبحانه وتعالى أفاض على النفس عقلاً وإدراكاً وصار ذلك سبباً لتذكر عالمها وسبباً لعلمها بأنها ما دامت في العالم الهولاني لا تنفك عن الآلام . وإذا عرفت النفس ذلك وعرفت أن لها في عالمها اللذات الخالية عن الآلام اشتاقات إلى

١٣٦

(١٠) ذلك لأنه ت — (١٠ - ١١) ثم إنه تعالى ط — (١١) لتذكرها عالمها ط —
(١٢) في عالم الهول ط —

الإحراق نوع < من > الفساد . ولو لم يكن كذلك لما كانت النار ناراً

(ثم إن الله تعالى) لما علم جهل النفس وتعلقها بالهوى ومشتقتها إليها وكراية
٣ مفارقتها عنها ونسيانها عالمها وذهولها عن نفسها وكان في ذلك مفيدة عظيمة لا تليق
بحكمة أحكم الحاكمين تدارك هذا الفساد بأن (أفاض عليها عقلاً وإدراكاً وصار
ذلك) العقل والإدراك (سبباً لتذكر عالمها) أعني عالم الروحانيات (ولعلمها
بأنها) غريبة في هذا < العالم > | وأنها (ما دامت في العالم الهولاني لا تنفك عن الآلام)
١١٩ ظ وأن جميع ما تنقد في هذا العالم أنه لذة فهو في الحقيقة ليس بلذة بل دفع الآلام ،
فإن اللذات العاجلة ليس شيء منها سعادة محضة إذ كل واحد منها لا يخلو عن نقائص
٩ جمة . وإن أقوى اللذات الجسمانية الواقع وذلك إنما كان لأن الفضلة التي هي المني
اجتمعت في أوعيتها فاشتات الطيبة إلى نقصها وإزالة ثقلها عنها والخلص عن ضررها ،
ثم إن الإنسان يعقبه بعد الفراغ منه فتور وفرة متمكة في النفس . وكذلك أقوى
١٢ ما يمد لذة بعد لذة الواقع هو الماطع الشهى والمشرب الخمر ، ثم إنه يعقبه آلام كثيرة
وتتولد منه أخلاط موجبة لأمراض مختلفة ويحتاج إلى نقص الفضلات ودحول الخلاء
والأماكن المنتنة القدرة . وعلى هذا القياس كل ما يمد لذة فانه لا يخلو عن نقائص
١٥ وآلام كثيرة

(وإذا عرفت النفس ذلك وعرفت) بما أعطاها الله تعالى من العقل والإدراك

ذلك العالم وعرجت بعد المفارقة وبقيت هناك أبد الآباد في نهاية البهجة والسعادة . وقالوا وبهذا الطريق زالت الشبهات الدائرة بين القائلين بالقدم والحدوث . فإن أصحاب القدم قالوا لو كان العالم محدثاً فيلزم أحدثه الله تعالى في هذا الوقت المعين وما أحدثه قبل ذلك ولا بعده ؟ وإن كان خالق العالم

(١٤) وعرجت عليه بعد ط — هناك إلى أبد الآباد ط — (١٥) قالوا ط — (١٦) فلم أحدث ت — (١٧) ذلك لا بعده ط

- (أن لها في عالمها) — أعني عالم الروحانيات — (اللذات الخالية عن الآلام) وأن ما تعتقد في هذا العالم أنه لذة فهو في الحقيقة ليس بلذة بل ذلك على سبيل الطعن والحسبان وسمعت قول المنادى وتلا عليها (اشتاقت إلى ذلك العالم) كما يشاق الغريب إلى وطنه ومسقط رأسه ومقر عزه ومسكن أقرانه وأحبابه وعرفت أن الوصول إلى ذلك لا يتأتى إلا بعد قطع العلاقات الدنيائية والدعاوى اليهودانية . فإذا فارقت هذه الأبدان (عرجت بعد المفارقة وبقيت هناك أبد الآباد في نهاية البهجة والسعادة) ثم (قالوا) ومذهبنا هذا أجل المذاهب والتدين به أغر المناقب ، وبه (تزول) الشكوك و (الشبهات بين القائلين بقدم العالم وحدوثه . فإن أصحاب القدم قالوا لو كان العالم حادثاً فلم أحدثه الله تعالى في هذا الوقت المعين وما أحدثه قبل ذلك ولا بعده ؟ وإن كان صانع العالم حكماً فلم ملأ الدنيا من) الشرور و (الآفات ؟

(٣-٤) باسم صخر بعد «النادى» وكذلك بعد «وتلا عليها»، ولعل للزائف قصد إلى الآية «أرجى إلى ربك» (سورة ٨٩: ٢٨) وإلى الآية «إليه يصعد الكلم الطيب» (سورة ٣٥: ١٠) أو الآية «تخرج الملائكة والروح إليه» (سورة ٧٠: ٤). راجع رسالة «آوار بر جبريل» لشهاب الدين يحيى بن حبش السهروردي المقتول (نشرها P. Kraus و H. Corbin في مجلة *Journal Asiatique* سنة ١٩٣٥، ص ٢٠٩).

- ١٨ حكيمًا فليَمَ مَلَأَ الدنيا من الآفات ؟ وأصحاب الحدوث قالوا لو كان العالم قديمًا
 لكان غنيًا عن العاقل وهذا باطل قطعاً إما نرى أن آثار الحكمة ظاهرة
 في العالم . وتخير الفريقان في ذلك . وأما على هذا الطريق فالإشكالات زائلة
 ٢٩ لأننا لما اعترفنا بالصانع الحكيم لا جرم قلنا بحدوث العالم . فإنا قيل ولِمَ
 أحدث العالم في هذا الوقت ؟ قلنا لأن النفس إنما تعلقت بالهوى في ذلك الوقت
 وعلم الباري تعالى أن ذلك التعلق سبب الفساد ، إلا أنه بعد وقوع المحذور

(٢٢) لما تعلقت ط

- وأصحاب الحدوث قالوا إن كان العالم قديماً لكان غنياً عن الفاعل) ، والثاني
 (باطل) فالمقدم مثله . بيان الشرطية أن الفاعل حينئذ إما أن يفعله حال وجوده
 ٣ أو حال عدمه ، والأول محال لكونه تحصيلًا للحاصل وإيجاداً للموجود ، والثاني
 أيضاً محال لكونه مافياً لقدرته . وأما انتفاء الثاني فلأننا (نرى آثار الحكمة)
 من الإتقان والإحكام وغير ذلك (ظاهرة في) هذا (العالم) ، ويمتنع صدور
 هذه الأفعال المبحية التي نشاهد من غير فاعل | حكيم عالم قادر مدبر والعلم
 ١١٣ به ضروري . ولما تعارضت النسبة من الحائزين (تخير الفريقان في ذلك) ولم يأت
 أحدهما صاحبه بجواب شاف

- ٩ (وأما على الطريق) الذي اخترناه (فالإشكالات زائلة) لا يرد عليهما شيء
 منها ، (لأننا لما اعترفنا) بوجود (الصانع الحكيم) العالم القادر (لا جرم قلنا بأن العالم
 حادث . فإذا) قلل لنا أصحاب القدم (ولم يحدث العالم في هذا الوقت) الممين دون
 ١٣ ما قبله وما بعده ؟ (قلنا إن النفس لما تعلقت بالهوى في ذلك الوقت) فلهذا حدث
 العالم في ذلك الوقت دون ما قبله وما بعده . ولما (علم) (أن ذلك التعلق) —
 أعنى تعلق النفس بالهوى — (لفساد صرفه بعد وقوع المحذور إلى الوجه الآخر)

٢٤ صرفه إلى الوجه الذي هو أفصح بحسب الإمكان . وأما الشرور الباقية فإنما بقيت لأنه لا يمكن تجريد هذا التركيب | منها

١٣٧

بقي هاهنا سؤالان أحدهما أن يقال لم تعلق النفس بالهوى بعد أن كانت غير متعلقة بها ؟ فإن حدث ذلك التعلق لا عن سبب فجوز حدوث العالم بكنيته ٢٧

(٢٤) إلى الوجه الأكبر بحسب ط — (٢٥) تجريد هذا التركيب عنها ط

الأحسن (بحسب الإمكان) ، وهو الوجه الذي < هو > عليه الآن ثم الآن إذ لا يقبل من الكمال إلا هذا الوجه . ولو أمكن وجه آخر من الكمال خير مما هو عليه الآن لسكان الله تعالى تاركاً للاكل والاحسن ومختاراً للآدمي مع الاستقناء والقدرة ، وذلك لا يليق بالحكمة والرحمة

(وأما) قولهم لو كان صانع العالم متمكناً فلم يملأ الدنيا من الآفات و (الشرور) ؟ قلنا (لأنه لا يمكن تجريدها منها) كما أنه لا يمكن حلق البار على وجه ينتفع بها إلا وأن تكون بحالة لو لاقت ثوب فقير لأحرقت ، وكذلك لا يمكن خلق الحديد على وجه ينتفع به إلا وأن يكون بحالة لو ماس أصعب برىء عن الجناية لقطعه . وإذا كان لا يمكن تهربها عن الشرور والآفات وكان لا بد من هذا التعلق صرفه الحكيم الصانع إلى أبلغ الوجوه من الكمال الممكن . فإيجاده على هذا الوجه لا يتدح في الحكمة الثامة والعلم التام فرالت الشبهة المذكورة

(بقي) أن يقال : يرد على منزهكم (سؤالان أحدهما أن يقال تعلق النفس بالهوى بعد أن كانت غير متعلقة بها إن كان لا عن سبب) لزم جواز وقوع الممكن من غير مرجح وإنه باطل بالضرورة ، لأنه لو جاز وقوع ذلك التعلق من غير سبب (فليحز حدوث العالم بكنيته) بعد أن لم يكن (لا عن سبب) ،

(٢) ومختار الآدمي ح — (٦) تجريدتها منها : مطبوع في الأصل — (٧) لأحرقة

خ — (١١) فراجع — (١٢) ان كانت لا عن سبب ح — (١٤) ولأنه لو ح

لا عن سبب . والثاني أن يقال فهلاً منع المارئي تعالى النفس من التعلق بالهيولى ؟ أجابوا عن الأول بأن هذا السؤال غير مقبول من المتكلمين لأنهم يقولون القادر المختار قد يرجع أحد مقدوراته على الباقي من غير مرجع ،

(٣٠) أحد مقدوره على الآخر ط

وحيث لا يلزمكم نفي الصانع وأنتم لا تقولون به . وإن كان ذلك التعلق عن سبب عاد الكلام في ذلك السبب ، فإما أن يتسلسل أو ينتهي إلى الترحيح من غير مرجع وكلاهما محالان

(الثاني) لو علم الله تعالى حين ميلان النفس إلى التعلق بالهيولى أن تعلقها بها سبب للفساد والشرور للزم المحال . لأنه إن لم يكن قادراً على منع النفس من ذلك التعلق لزم كونه مغلوباً للنفس ، ولو كان كذلك فإنه لم يصلح للالهية تعالى عنه علواً كبيراً . وإن كان قادراً على منعها من ذلك ومع ذلك لم يمنعها كان ذلك على خلاف الحكمة والرأفة ، | فلا يكون تام العلم والحكمة لأنه يجرى في ملكه ما لا يشمل على المصالح

(أجاب) الحرثانيون (عن) السؤال (الأول) بأن قالوا : لمختار القسم الأول قولكم « يلزم وقوع المحسن من غير مرجع » . قلنا نعم ، ولم قلتم بأن ذلك محال في حق المختار . فان النفس عندنا مختارة فاحتارت التعلق بالهيولى في ذلك الوقت دون ما قبله وما بعده لا مرجع ، لأن (المختار) يجوز أن (يرجع أحد مقدوره على الآخر من غير مرجع) كما أنكم تقولون العالم إنما حدث في الوقت المعين لأن الله تعالى اختار حدوثه في ذلك الوقت دون ما قبله وما بعده لا مرجع لكونه مختاراً والمختار يجوز في حقه ذلك . هذا إذا كان السائل (متسكلاً) ، وأما إذا كان

(٥) يلزم المحال ح — (٦) فإن لم يصلح ح — (٧) لا يمنعها ح — (١٠) عمار خ — (١١) الأول قوله خ (راجع ص ٢١١ ص ١) — (١٢) فان : مطبوس في ح

فهلّا جوزوا ذلك في النفس؟ وغير مقبول أيضاً من الفلاسفة لأنهم جوزوا في السابق أن يكون علة مُعَدَّة لللاحق، فهلّا جوزوا أن يقال النفس قديمة ولها تصورات متجددة غير متناهية ولم يزل كل سابق علة لللاحق حتى انتهت إلى ذلك التصور الموجب لذلك التعلّق؟ وأجابوا عن السؤال الثاني بأنّ البارئ علم بأنّ الأصلح للنفس أن تصير عالمة بمضارّ هذا التعلّق حتى إنها بعضها تمتنع عن تلك

(٣٢) مدة : سقط ط — (٣٣) تصورات ط — (٣٤) الناري تعالى ط —

(٣٥) أن تصور عالما بضرها هذا التعلّق ط — تمتنع من ط

(فلسفياً) فنختار القسم الثاني قولكم « يلزم حينئذ إما التسلسل أو الترجيع » . قلنا نعم ، ولم قلتم بأن مثل هذا التسلسل محال ؟ فإنه واقع عندهم لأن كل (سابق علة معدة لللاحق) عند الفلاسفة يبرر نهاية . وإذا جاز ذلك (فلم لا يجوز أن يقال النفس قديمة ولها تصورات متجددة غير متناهية كل سابق منها معد لللاحق حتى انتهت إلى تصور) أعد النفس لتعلقها باليولي ؟ لم قلتم بأنه ليس كذلك ؟ لا بد له من دليل

(وأجابوا عن السؤال الثاني) بأن قالوا : القسم الثاني قولكم « لو كان كذلك كان ذلك على خلاف الحكمة والرحمة والرأفة » . قلنا لا نسلم ، وإنما لزم أن < يكون كذلك > لو لم يكن في عدم منها < من > التعلّق بالهيولي حكمة ومصلحة ، وهو ممنوع فإن في ذلك حكمة عظيمة ، وتلك الحكمة هي (أن الله تعالى علم أن الأصلح) أن تعلق بالهيولي ليحصل لها العلم (بمضار ذلك التعلّق) (فتمتنع عن مخالطة) الجسائيات بذاتها و (نفسها) ، فيحصل لها النعم اقيم الأبدى مع عدم الالتفات إلى عالم الأجسام والميل إليه . (وأيضاً فإن النفس) عندنا جماعة

(١) مضار ح — (٣-٢) كل سابق عليه مدة خ — فلم لا يجوز : سطوس في خ -

(٨-٩) وإنما يلزم أن لو لم خ

٣٦ المخالطة . وأيضاً فالنفس لمخالطها الهوى تكتسب من الفضائل العقلية ما لم تكن موجودة لها . فلهذين العرضين لم يمنع الباري النفس | من التعلق بالهوى

(٣٦) بمخالطها الهوى ط — ما لم يكن موجوداً لها ط — (٣٧) ولهذين العرضين ط

بمحقق الأشياء وماهياتها — أعني قبل التعلق — وناقصة حادثة الكدالات و (الفضائل العقلية) والعملية فتعلقت بالهوى لتكون آلة معينة لها على اكتساب الفضائل والعلوم . (فلهذين العرضين) < اللذين > لم يمنع < النفس > من التعلق بالهوى لا يقل لو كان الباري تعالى تام العلم والحكمة لخلق للنفس العلم بمضار ذلك التعلق ومفاسده وخلق لها أيضاً الفضائل العقلية والعملية بدون واسطة ذلك التعلق . لكننا نقول باللازمة ممنوعة | وإنما < كانت > تصدق لو كانت النفس قابلة للعلم بدون التعلق بالأبدان وهو ممنوع ، فإن النفس لا تقبل شيئاً من العلوم إلا بهذه الآلة والواسطة

١١٣ و

(٢) العقلية والماهية غ — لتكون اله غ — (٣) ولهذين العرضين لم يمنع من غ — (٤) والحكمة خلق النفس غ — (٦) لا ما قول غ

٥

كتاب محصل أفكار الضميين والتأخرين لفخر الدين الرازي ، طبعة مصر ١٣٢٣ ص ٥٦ ، وقد صحح هذا المس مستعين بالمسححة المخطوطة المحفوظة في الخزانة التيمورية تحت رقم ٢٦٨ عفاً (١) من ٨٩ - ٩٠ وطبعنا في أسفل الصفحات الفصل المقابل من كتاب الفصل في شرح المحصل لجم الدين الكاظمي (نسخة باريس ١٢٥٤ عربي ورقة ٥٧ ط - ٥٨ ط)

وأما الحرثانيون فقد أثبتوا خمسة من القدماء اثنان حيّان فاعلان وهما
البارئ والنفس وعنوا بالنفس ما يكون مبدأ للحياة وهي الأرواح البشرية
والسماوية ، وواحد منفعل غير حي وهو الهيولي ، واثنان لا حيّان ولا فاعلان ٢
ولا منفعلان وهما الدهر والقضاء . أما قديم الباري فالدليل عليه مشهور . وأما

(١) الحرثانيون ط — خطا ط — اثنان : سقط ط — وما : سقط ط —

(٢) والنفس وعنوا بالنفس : سقط ط — (٣) غير حي : سقط ط — (٤) الباري تعالى ط

قال (وأما الحرثانيون فقد أثبتوا خمسة من القدماء اثنان حيّان فاعلان وهما
البارئ والنفس) إلى آخره

- أقول : هذه الفرقة منسوبة إلى رجل يقال له حرثان وهو لا . قلوا القدماء ٣
خمس اثنان حيّان فاعلان وهما الباري تعالى والنفس . أما الباري فلا شك أنه حيّ
فاعل لهذا العالم المحسوس . وأما النفس فهي حية لذاتها وفاعلة لأن سب حيوته
هذه الأبدان البشرية والأجسام الفلكية هو النفس . فإذا تطلعت بها تعلق التدبير ٦
والتصرف جعلتها حية ، وإليه أشار الإمام بقوله (وعنوا بالنفس ما يكون مبدأ
للحياة وهي الأرواح البشرية والسماوية) . وأيضاً فبب حدوث هذا العالم في الوقت
الذي حدث فيها إنما هو النفات النفس إلى الهيولي . وهذا المذهب محكيّ عن ٩
افلاطون فإنه كان يقول بقديم النفوس البشرية . وأما القديم الثالث (فهو الهيولي
وهي منفعة) لأنها تقبل الصور من واجب الصور وتسير محلا لها ولا مدى لانفعالها
سوى ذلك . وهذا أيضاً مذهب افلاطون وأرسطو ، إلا أن الفرق هو أن افلاطون ١٢
يشتها خالية عن الصور في الأزل وأرسطو يمنع من ذلك ويقول أنها لا تخلو عن
صور . (واثنان) آخران (لا حيّان ولا فاعلان ولا منفعلان وهما الدهر والقضاء)
أما الدهر فالمراد به الزمان ، وأما القضاء فالمراد به الحلال ١٥

(أما قديم الباري) فقد استدلوا عليه بأنه لا بد من انتهاء الممكنات إلى مؤثر واجب
لذاته وذلك الواجب لا يجوز أن يكون حادثاً وإلا افتقر إلى محدث ، والكلام

قدم النفس فهو بناءً على أن كل محدث مسوق بمادة ، فقالوا لو كانت النفس
 ١ حادثة لكانت ماديةً ومادتها إن كانت حادثة افتقرت إلى مادة أخرى لا إلى
 نهاية ، وإن كانت قديمة فهو المطلوب . وأما الهيولى فإن كانت حادثة لزم
 التسلسل وإن كانت قديمة فهو المطلوب . وأما الدهر فهو الزمان وهو غير قابل
 ٢ للعدم لأن كل ما يصح عليه العدم كان عدمه بعد وجوده بعديةً زمانيةً ،
 فيكون الزمان موجوداً حال ما فرض معدوماً هذا حطاف ، فإذا قد لزم من

(٥) قدم النفس > والهيولى < فهو ط — (٦) لكانت لها مادة ومادتها ط — (٧) لا إلى
 نهاية > ولزم التسلسل < وإن كانت ط — فهي المطلوب ت — (٨) وهو الزمان لأنه
 غير قابل ط — (٩) معدوماً فهذا محال فإذا لزم ط

فيه كما في الأول فيلزم التسلسل وهو محال . وأما النفس فقد استدلوا على قدمها بأنها
 لو كانت حادثة لكانت لها مادة لما سمين بحد أن كل حادث حدوثاً زمانياً لا بد أن
 ٢ يكون مسوقاً بمادة ومدة ، لكن كون النفس مادية محال لما سمين أنها مجردة فلا
 تكون حادثة ، وبتقدير كونها مادية فادتها لا تكون حادثة وإلا لكانت لها مادة
 أخرى والكلام في المادة الثانية كالكلام في المادة الأولى ولزم التسلسل وهو محال .
 ٦ فإذا لا بد من الانتهاء إلى ما يكون قديماً ولا يمتنى بالنفس إلا ذلك . (وأما الهيولى)
 فقد احتجوا على قدمها بأنها (لو كانت حادثة) لكانت لها هيولى أخرى والكلام فيها كما في
 الأولى (ولزم التسلسل) وهو محال . (وأما الزمان) فقد احتجوا على قدمه بأنه لو كان
 ٩ حادثاً لصح عليه العدم ، وكل ما كان ممكناً لا يلزم من فرض وقوعه محال لكن
 يلزم من فرض عدم الزمان محال لأنه لو عدم لكان عدمه قبل وجوده قبليةً
 بالزمان فيلزم أن يكون للزمان زمان ، فالزمان موجود حال ما فرض معدوماً وإنه
 ١٢ محال . وكأه لا أول له فكذلك لا آخر له لأنه (لو عدم بعد وجوده لكان
 عدمه بعد وجوده بعديةً بالزمان) فيلزم المحال المذكور ، (وكل ما يلزم من فرض
 عدمه محال فهو واجب لذاته) ، فالزمان واجب لذاته . (وأما الفضاء) فقد احتجوا على

(٧-٨) لكن لها هيولى آخر والكلام فيه كما في الأول ح

فرض عدم الزمان محال لذاته فيكون واجباً لذاته . وأما الفضاء فهو أيضاً واجب لذاته لأن الواجب لذاته يشهد صريح المطرقة بامتناع ارتفاعه ، والفضاء كذلك لأنه لو ارتفع لما بقيت الجهات متميزة بحسب الإشارات وذلك غير معقول

(١١) من فرض عدمه لذاته محال فيكون ط — (١٢) الواجب لذاته هو الذي يشهد ط —
بارتفاع امتناعه ت — (١٣) لو ارتفعت ط

قدمه بأن قالوا أنه (واجب لذاته) لأنه يلزم من فرض عدمه المحال ، وكل ما كان كذلك كان واجباً لذاته . أما المقدمة الأولى فإن (الفضاء لو ارتفع لما بقيت الجهات متميزة) أعني لا تتميز جهة فوق عن جهة السفلى ولا جهة اليمين عن جهة الشمال وذلك محال بالضرورة . أما المقدمة الثانية فطاهرة

ورد ذكر القول بالقدماء الخة منسوباً إلى الصائفة الحرايين أو الحرايين عد كثير من الآخرين (١) ، منهم مثلاً محمد بن عبد الكريم الشهرستاني (المتوفى سنة ٥٤٨ هـ) في كتاب الملل والنحل (٢) قال :

ويقال انّ فاذيمون وهرمس هما شيث وإدريس عليهما السلام ، ونقلت الفلاسفة عن فاذيمون أنه قال : المادى الأول خمسة الباري تعالى [والمقل] والنفس < والهيولى > والزمان (٣) والحلاء وبصدها وجود المركبات ، ولم يقل هذا عن هرمس

(١) راجع أيضاً Pines, Beiträge, p. 68

(٢) طبعه أوروبا س ٢٤١

(٣) في الطبعة : والمسكر ، ويظهر من مقابلة النص عا أورده الطوسي أنّ صاح كتاب الملل والنحل حرقوا الموضع مفرين قول الحرايين مما يروى عن اساطين في قدم خمسة مادي

وقال صير الدين الطوسي (المتوفى سنة ٦٦٢) في كتاب تلخيص المحصل (١) عند شرحه لقول الرارى المذكور في متن القطعة الرابعة (٢) :

أقول قد مرّ أنّ الحرثانيين يقولون بالقدمات الخمسة وقال صاحب لئلل والنحل « إنَّ المتقول عن طاذيمون الذى يقال انه شيث بن آدم أنه قال القدمات الأول خمسة البارى تعالى والفس والهيولى والزمان والخلاء وبعدها وجود المركبات . . . وبعض هذه الأسئلة والاجوبة كأنها كلام هؤلاء المتأخرين وإنما أورد هذا المذهب في القسم الثانى أعمى قول الدين قالوا أصل الأقسام ليس بجسم لقولهم الهيولى قديمة وذكر فيه قولهم بأعم من ذلك وهو أن العالم ليس بجسم وهو هذه القدمات الخمسة

وقال على بن محمد الفوشى (المتوفى سنة ٨٧٩ هـ) في شرح تجميع الكلام للطوسي (٣) :

والحرثانيون منهم أثبتوا قدمات خمسة اثنان منها حيان فاعلان هما البارى والفس وعنوا بالفس ما يكون مبدأ للحياة وهى الأرواح البشرية والسموية وواحد منفعل غير حى وهو الهيولى واثنان ليسا بحيين ولا فاعلين ولا منفعلين وهما الدهر والخلاء . قالوا عشقت النفس بالهيولى لتوقف كالاتها الحية والعقلية عليها فحصل من اختلاطهما نوع المكوّنات

وتجد مثل هذا القول في كتاب المحصل للرارى وفي كتاب الفصل في شرح المحصل للكانى (١) وفي كتاب المواضع للقاصى محمد الدين الايمى (المتوفى سنة ٧٥٦ هـ) (٥) وفي شرح المواضع للجرانى (٦) وفي كتاب شرح الإشارات للرارى (٧) وللطوسي (٨) وفي غيرها

(١) الطوبوع على هامش كتاب الفصل (مصر ١٣٢٣) ص ٨٦

(٢) ص ٢٠٣ وما يليها

(٣) الطوبوع على هامش شرح المواضع (استنبول ١٣١١ هـ) ج ٢ ص ١٧٨

(٤) راجع من فوق ص ٢٠٣ وما يليها

(٥) راجع أيضا كتاب حواهر الكلام وهو مختصر كتاب المواضع للإيمى ، نشره الأستاذ

أبو علاء العيسى في مجلة كالة الآداب للعاصمة المصرية ج ٢ (١٩٣٥) ص ١٥١

(٦) راجع من فوق ص ١٨٩ وما يليها

(٧) على هامش كتاب شرح الإشارات ، طبعة استنبول ١٢٩٠ هـ ، ص ٣٦٠

(٨) في متن هذه القطعة ص ٢٤١

القول في الهبولي

ذكر أصحاب التراجم عدة مؤلفات للرازي في القول في الهبولي منها : (١) « كتاب الهبولي الكبير » (١) أو « كتاب كبير في الهبولي » (٢) ، و (٢) « كتاب الهبولي الصغير » الذي ذكره البيروني (٣) ولعله هو « كتاب الهبولي المطلقة والجزئية » الذي ورد ذكره عند ابن النديم (٤) وابن أبي أصيبعة (٥) وابن القفطي (٦) ، و (٣) « كتاب في الرد على المسمى المتكلم في ردة على أصحاب الهبولي » (٧) و (٤) « كتاب على ابن النيمان » (٨) في نقضه على المسمى في الهبولي » (٩) . أما الرازي نفسه فإنه أشار في كتاب السيرة الفلسفية (١٠) إلى « كتبنا في الهبولي » . وقد رأينا فيها مضمي (١١) أنه عن الهبولي في كتاب العلم الإلهي أيضاً

(١) ابن النديم ص ٣٠٠ س ٢٩ ، والبيروني رقم ٦٠

(٢) ابن أبي أصيبعة ج ١ ص ٣١٦ س ٢٩

(٣) رقم ٥٩

(٤) ص ٣٠٠ س ٢٠

(٥) ج ١ ص ٣١٧ س ١١

(٦) ص ٢٧٤ س ١٧

(٧) ابن النديم ص ٣٠٠ س ١٦ ، وابن القفطي ص ٢٧٤ س ٩ ، وابن أبي أصيبعة

ج ١ ص ٣١٧ س ٦ ، والبيروني رقم ٥٨ « الرد على المسمى في ردة على الثاقبين بخدم الهبولي »

(٨) والصحيح ابن النيمان ، راجع من فوق ص ٢ تعليق ٣

(٩) ابن النديم ص ٣٠١ س ٨ ، وابن القفطي ص ٢٧٥ س ٩

(١٠) راجع من فوق ص ١٠٩ س ٥

(١١) ص ١٧٣

لم يبق لنا من مذهب الرازي في الميولي إلا ما أورده ناصر خسرو في كتاب زاد المسافرين (١). أما غير الدين الرازي فقد بسط في كتاب المطالب العالية (٢) هذا في الميولي يشبه مذهب الرازي دون أن يكون ميسوياً إليه بسة صريحة . قال غير الدين :

الفرع الخامس من الناس من قال : امتياز اللطيف من الكثيف (٣) إنما حصل بسبب مخالطة الخلاء ، فالأجزاء التي يتولد منها الجسم المخصوص (٤) إن كانت بحيث يخالطها أجزاء الخلاء (٥) فهو الجسم اللطيف (٦) ، وإن كان لا يخالطها أجزاء الخلاء فهو الكثيف . ثم كلما كانت مخالطة الخلاء أكثر كانت اللطافة أكثر . فالأرض لم يخالطها أجزاء الخلاء فلا جرم كانت في غاية الكثافة ، والماء يخالطه أجزاء الخلاء فلا جرم حصلت اللطافة فيه . وأما الأجزاء الهوائية فمخالطة الخلاء لها أكثر فلا جرم كان الهواء أطف (٧) من الماء ، وكذلك القول في النار ثم في الأقلاك

الفرع السادس من الناس من قال إن الخلاء حصل فيه قوة جاذبة للأجسام . قال ولهذا السبب يكون الثقيل (٨) هارياً نازلاً (٩) لأن القوة الجاذبة الحاصلة

(١) نثره محمد بدل الرحمان في مطبعة كاريان في راب سنة ١٣٤١ هـ ، ص ٧٣ وما يليها ، راجع أيضاً ما قلته ص ١٤٨ تطبق ٣

(٢) في الفصل السابع من المقالة الثانية من الكتاب الخامس من إلهيات كتاب المطالب العالية (نسخة دار الكتب المصرية توحيد ٤٥٠ م ورقة ٢٢٧ ط)

(٣) اللطيف عن الكثيف خ

(٤) لعل الصواب : المصور

(٥) أكثر الخلاء خ

(٦) اللطيف خ

(٧) لطيف ح

(٨) القل ح

(٩) نازلاً خ

فى الخلاء تجذب ذلك الجسم إليه فإذا وصل إليه فالقوة الجاذبة الموجودة فى الخلاء المتصل بالخلاء الأول تجذبه إلى نفسه ، وهكذا إلى آخر المراتبة

وقال محمد بن مبارك شاه الشهير بميرك البخارى فى كتاب شرح حكمة العين^(١) عند بحثه عن الجسم الطبيعى :

وذهب قوم من القدماء وأكثـر المتكلمين من المحدثين إلى أنه (أى الجسم الطبيعى) مؤلف من أجزاء موجودة بالفعل متناهية غير قابلة للقسمة بوجه ما أصلاً لا كسراً لصغره ولا قطعاً لصلابته ولا وهماً لعجز الوهم عن تمييز طرف منه عن طرف وذهب بعضهم كـمحمد الشهرستانى والرازى^(٢) إلى أنه متصل واحد فى نفسه كما هو عند الحسن لكنه قابل لانقسامات متناهية . وذهب ذيمقراطيس وأصحابا إلى أنه مركب من سائط صفراء متشابهة الطمع كل واحد منها لا ينقسم فكأن بل وهماً ونحوه وتألفها إنما يكون بالتماس والتجاور . . .

ونحن نذكر فيما يلى ما أورده ناصر خسرو باللغة الفارسية من قول الرازى فى الحيولى مضيفين إليه ترجمة عربية على عادتنا ومتبعين له بما انتخبناه من ردود ناصر خسرو على الرازى^(٣)

(١) طبعة قراب ١٣١٥ س ١١٩ ، راجع أيضاً S. Pines, *Beiträge*, p. 72
(٢) قال السيد الشريف على بن محمد الخرجانى فى حاشيته (على هامش الطبعة) : قوله كـمحمد الشهرستانى < والرازى > يعنى محمد بن زكرياء الرازى الطبيب
(٣) قد حلل S. Pines فى كتابه *Beiträge zur islamischen Atomentele* س ٤٠ وما إليها مذهب الرازى فى الحيولى تخيلاً فلسفياً وتأريخياً

اصحاب هيولى چون ایران شهری و محمد زکریای رازی و جز ایشان
گفتند که هیولی جوهری قدیم است . و محمد بن زکریا پنج قدیم ثابت کرده
است یکی هیولی و دیگر زمان و سه دیگر مکان و چهارم نفس و پنجم باری
سبحانه و تعالی **عَمَّا يَقُولُ الظَّالِمُونَ عُلوّاً کَبِيراً** . و گفته است که
هیولی مطلق جزوها بوده است تا متجزی چنانکه هر یکی را از او عظمی
بوده است . از هر آنکه آن جزوها که هر یکی را از او عظمی نباشد
بفرز آمدن آن چیزی نباشد که مر او را عظمی باشد . و نیز هر جزوی
را از او عظمی روا نباشد کز آن خردتر عظمی روا باشد که باشد ، چه
اگر مر جزو هیولی را جزو باشد او خود جسم مرکب باشد نه هیولی
مبسوط باشد ، و هیولی که مر جسم را ماده است مبسوط است

(٧) و طرار آمدنك — عظم باشد ب — (٨-٩) که اگر ك

الترجمة

قال أصحاب الميول من أمثال الإبراهيمي* و محمد بن زكرياء الرازي و غيرهما ان الميول
جوهر قديم . و اما محمد بن زكرياء فقد أثبت حجة قدماء أحدها الميول و الثاني الزمان و الثالث
المكان و الرابع النفس و الخامس الاري سبحانه و تعالی عما يقول الظالمون علواً كبيراً . و قال :
ليست الميول المطلقة سوى أحرار لا تتحرر ، بحيث أن يكون لكل واحد (من تلك الأجزاء)
عظم . لأنه لو لم يكن لكل واحد من تلك الأجزاء عظم لم يحصل تجميعها في عظم له عظم .
و أيضاً لا يجوز أن يكون لأي جزء من (الجزء الذي لا يتحرر) عظم حتى يجوز أن يوجد عظم
أصغر مما عليه (الجزء الذي لا يتحرر) . و ذلك أنه لو كان لجزء الميول جزء . لكان الجزء نفسه
حسباً مركباً و لم تكن الميول مبسطة^٥ ، مع أن الميول التي هي مادة الجسم مبسطة

* أما الإبراهيمي هذا فراجع ما قلناه فيه في المقدمة

^٥ أي بسيطة

پس گفته است اندر قول اندر هیولی که ترکیب اجسام از آن اجزای
با متجزی است و گشاده شدن ترکیب اجسام عالم سوی آن اجزا باشد بآحر
کار عالم . و هیولی مطلق آن است

۳

دلیل قدم هیولی و بیان پدید آمدن

۷۴

عناصر بمذهب محمد زکریا

و گفته است و قدیم است از بهر آنکه روا نیست که چیزی قائم
بذات چیزی که جسمت باشد نه از چیزی موجود شود، که عقل مر این
سخن را نپذیرد . و گفته است از آن جزوهای هیولی آنچه سخت فراز
آمده است ازو جوهر زمین آمده است ، و آنچه گشاده تر فراز
آمده است ازو جوهر آب آمده است ، و آنچه ازو نیز گشاده تر فراز

(۲) سوی آن جزو باشد ب — نا آحر کارك — (۹-۱۰) و آنچه ارهوا گشاده تر
فراز آمده است جوهر آتش آمده است ب

الترجمة

ثم قال عند كلامه في الهيولى ان تركب الاحسام من تلك الاجزاء التي لا تتجزأ . وسببها
تفرق تركيب احسام العالم في آحر أمر العالم الى تلك الاجزاء سببها . وهذه هي الهيولى المطلقة

الدليل على قدم الهيولى وبيان حدوث العناصر على مذهب محمد بن زكريا

وقال : إن (الهيولى) قديمة لأنه لا يجوز أن تنشأ قوم بذات غيره — (لا سبب) إذا
كان جسماً — يحدث من لا شيء لأن العقل لا يقبل مثل هذا القول . وقال : إن ما صار
من اجزاء الهيولى متحماً حتماً كان منه جوهر الارض ، وما صار أكثر تفرقاً * من (جوهر
الارض) كان منه جوهر الماء ، ثم إن ما صار أكثر تفرقاً من (جوهر الماء) كان منه
جوهر الهواء ، وما صار أكثر تفرقاً من جوهر الهواء كان منه جوهر النار

* حرفياً : اختلاطاً ، اي تفرقاً ، أو تخلطلا

آمده است جوهر هوا آمده است، و آنچه از جوهر هوا گشاده تر آمده
 است جوهر آتش آمده است. و گفتست که از آب آنچه فراز تر هم
 آید از آنکه هست زمین گردد، و از او آنچه گشاده تر از آن شود
 که جوهر اوست هوا گردد، و از جوهر هوا آنچه هم فراز تر از آن
 شود که هست آب گردد، و آنچه گشاده تر از آن شود که هست
 آتش گردد. آنگاه بدین سبب است که چون مر آهن را بسنگ بر
 زنند آتش پدید آید. از بهر آنکه هوا که بمیان سنگ و آهن اندر
 است می گشاده و دریده شود. و نادان می پندارد که از سنگ و آهن
 می آتش پدید آید. و اگر از سنگ و آهن آتش بودی مر آهن و
 سنگ را همچو خویشتن کرم و روشن کردی از بهر آنکه خاصیت
 آتش آن است که مر چیز را کاندراو باشد بحال خویش گرداند

بیان پیدایش افلاک

۱۲

آنگاه گفته است که ترکیب جرم فلک هم از آن جزوهای هیول

(۹) آتش بیرون آید

انتهی

وقال: إن ما صار من الماء أكثر تحملاً* مما هو عليه تحوّل أرضاً، وما صار منه أكثر
 تفرقاً مما عليه جوهره تحوّل هواء، وكذلك ما صار من جوهر الهواء أكثر تحملاً مما هو عليه
 تحوّل ماء، ما صار منه أكثر تفرقاً مما هو عليه تحوّل ناراً

ومن أجل ذلك تظهر النار عند ضرب الحجر بالحديد لأن الهواء الذي يكون بينهما ينفرد
 ويتفرق. ويتوهم الماهر أن النار تظهر من الحجر والحديد معهما، ولو كان كذلك لحولت النار
 الحجر والحديد حارتين، مصيبتين مثلهما لأن من حاصبة النار أن تحوّل إلى حالها كل ما يتصل بها

بیان حدوث الافلاک

وهناك قال: إن حرم الفلك بترك من أحرأه الميول فيها إلا أن تركه بحال

- است و لیکن آن ترکیب بخلاف این تراکیب است . و دلیل بر درستی
 این قول | آنست که مر فلك را حرکت نه سوی میانه عالمست و نه
 سوی حاشیت عالم است . از هر آنکه جسم او سخت تر از آمده نیست
 چون جوهر زمین تا مر جای تنگ را بجوید چنانکه زمین جسته است ،
 و نیز سخت گشاده نیست چون جوهر آتش و جوهر هوا تا از جای تنگ
 بگریزد کادر او بگنجد . و حرکت مستقیم جز بر این دو جهت نیست ، و
 علت این دو حرکت از این دو است که گفتیم که مر جرم طبیعی را از حرکت
 طبیعی چاره نیست . پس چون فلك را ترکیب جز این دو ترکیب بود
 چون بجنبد حرکت او باستدارت آید . و با این ترکیب با اوست حرکت
 او همچنین آید از هر آنکه مر او را جای از جای دیگر در خورد
 تر نیست چنانکه مر جرم سخت را جای تنگ در خورد است و مر
 جرم گشاده را جای گشاده در خورد است

(٧) که کنیم و کفد که ب — (١١ و ١٢) در حور است ب

الترجمة

تراکیب فلك (الأحسام الأخر) . والدلیل علی صحة هذا القول أن حركة الفلك لا تتوجه إل وسط
 العالم ولا إلی أطرافه . لأن حسبه لیس فی عالمه التجمع مثل جوهر الأرض حتی یلتصق مكاناً
 میناً كما فعلت الأرض ، ولیس أبعاً فی عایة التفرق مثل جوهر النار وجوهر الهواء حتی یفرق
 من المكان الصیق الذی لا یلتصق به . ولست هناك حركة مستقيمة فی غیر هاتین الحبتین ، فإن
 علة هاتین الحركتین من هاتین (الحبتین) كما قلنا ، لأنه لابد للجرم الطبیعی من الحركة الطبیعیة .
 ولما كان لفلك ترکیب غیر هاتین التركیبین فإنه عندما یتحرك تأخذ حركته شكل الاستدارة .
 وحركته هذه راجعة إلی ترکیبه لأنه لیس هناك مكان ألیق من مكان آخر كما ینطبق للجرم السکیف
 المكان الصیق وللجرم المتفرق المكان المتفرق (المنع)

آنگاه گفت است که چگونگیهای اجسام از گرانی و سبکی و تاریکی و روشنی و جز آن بسبب اندکی خلا و بیشتری آنست که با هیولی آمیخته است تا چیزی سبکست و چیزی گرانست و چیزی روشن است و چیزی تاریک است ، از بهر آنکه چگونگی عرض است و عرض محمول باشد بر جوهر و جوهر هیولی است . و از این جمله که یاد کردیم مغز سخن محمد زکریای رازی است اندر هیولی و برهان کرده است محمد زکریا بر آنکه هیولی قدیم است و روا نیست که چیزی پدید آید نه از چیزی بدانچه گفته است ابداع اعنی چیزی کردن نه از چیزی بمقصود کننده چیزی نزدیکتر است از ترکیب ، یعنی اگر خدای مردم را ابداع کردی تمام یکبار مقصود او زودتر از آن بحاصل شدی که به چهل سال مر او را هم ترکیب کند ، و این يك مقدمه است . آنگاه گوید | که صانع حکیم از کاری که آن بمقصود او نزدیکتر باشد سوی کاری که آن از مقصود او دورتر باشد

۷۶

(۵-۴) عرض است و عرض ك — (۹) و بمقصود کننده ب — (۱۰) یعنی که خدای

ك — (۱۱-۱۰) مقصود او از او زودتر بحاصل شدی که بمحل مر او را ك

الترجمة

وهناك قال : إن كیفیات الاحسام من نخل وخفة وظلة ونور وغيرها إنما ترجع إلى قلة أو كثرة الخلاء الذي امتزج بالمبول مصار شيء ما خفيفاً وآخر ثقيلاً وشيء ما مضبئاً وآخر مطلقاً ، لأن الكمية عرس والعرض محمول على الجوهر والجوهر هو المبول . وفي هذه الجملة التي عرفتناها رتبة قول محمد بن زكرياء الرازي في المبول

وقد جاء محمد بن زكرياء برهان على قدم المبول وعلى أنه لا يجوز أن يكون شيء من لا شيء ، فقال إن الإبداع أعني إحداث شيء من لا شيء — عند صانع شيء مقصود أقرب تناولاً من التركيب ، يعني لو أن الله أبدع آدميين إنساناً تاماً دفعةً واحدةً لكان مقصوده أقرب إلى الشئ من أن يركبهم في خلال أربعين سنة ، وهذه هي المقدمة الأولى . ونقول إن الصانع الحكيم لا يرجع فعل ما هو أبعد من مقصوده على فعل ما هو أقرب من مقصوده إلا إذا كان

ميل نکند مگر آنگاه که از وجه آسان تر و نزدیکتر متعذر باشد ،
و این دیگر مقدمه است . آنگاه گوید نتیجه از این دو مقدمه آن
آید که واجب آید که وجود چیزها از صانع عالم بابتداع باشد نه ^۳
بترکیب . و چون ظاهر حال بخلاف این است و وجود چیزها بترکیب
است نه بابتداع لازم آید که ابتداع متعذر است از بهر آنکه هیچ چیز
اندر عالم همی پدید نیاید مگر بترکیب ازین امهات که اصل آن ^۴
هیولی است

و گوید که استقرای کلی بر این برهان باشد . و چون هیچ چیز
در عالم پدید نیاید مگر از چیزی دیگر واجب آید که پدید آمدن ^۵
طبیاع از چیزی بوده است که آن چیز قدیم بوده است و آن هیولی
بوده است . پس هیولی قدیم است و همیشه بوده است و لیکن مرکب
نبوده است بلکه گشاده بوده است . و دلیل بر درستی این قول آنست ^۶
که گوید که چون اصل جسم بلك چیز است که آن هیولیت و
اندر این جسم کلی که عالم است جزوهای هیولی بر یکدیگر افتاده است

(۶۰۵) هیچ چیز از هیچ چیز اندر عالم ك — (۸) استقرای کلی بر این ، ص ۳۳۶
(راجع ص ۲۲۶ ص ۱۳) : استواء کلی برابر ، کفا فی الطمة

الترجمة

غير قادر على فعل الوجه الأسهل والأقرب ، وهذه هي الخدمة الثانية . ثم يقول : ونتيجة هاتين
الخدمتين أنه يجب أن يكون وجود (جميع) الأشياء من صانع العالم بالإبداع لا بالتركيب . ولما كان
ظاهر الحال بخلاف ذلك وكانت الأشياء تحدث بالتركيب لا بالإبداع لزم أنه لا يقدر على الإبداع
لأنه لا يحدث شيء في العالم إلا بالتركيب من تلك الأمهات التي أصلها الهيولي
ويقول : إن الاستقراء الكلي برهان على هذا . ولما كان لا يحدث شيء في العالم إلا من شيء
آخر وجب أن يكون حدوث الطالع من شيء (غيرها) وأن يكون ذلك الشيء قدماً ، وهذا
هو الهيولي . وإذا فالهيولي قديمة لم نزل غير أنها لم تكن مركبة بل كانت منفردة . والدليل على
صحة هذا الكلام أنه يقول : إنه لا كان أصل الأجسام شيئاً واحداً وهو الهيولي وكانت أجزاؤه

وبعضى از جسم برتر است و بعضى فرو تر است این حال دلیل است بر آنکه هیولى مقهور نبود است پیش از ترکیب عالم . و چون مقهور نبوده است و قهرش بترکیب او افتاد است گشاده بوده است پیش از ترکیب و بآخر کار که عالم بر خیزد هیولى همچنانکه بوده است گشاده شود و همیشه گشاده بماند

و نیز گفته است که اثبات صانع قدیم بر ما بدان واجب است که مصنوع ظاهر است پس دانستیم که صانع او پیش از او بوده است . و مصنوع هیولى است مصور . پس چرا صانع پیش از مصنوع بدلات مصنوع ثابت شد و هیولى پیش از مصنوع بدلات مصنوع که بر هیولى است ثابت نشد ؟ و چون | جسم مصنوعست از چیزی بقهر قاهرى همچنانکه قاهر قدیم ثابت است پیش از قهر آنچه آن قهر بر او افتاده است واجب است که قدیم باشد وثابت باشد پیش از قهر . و آن هیولى باشد ، پس هیولى قدیمست . این جمله قول ابن فیلسوف است اندر قدیمت هیولى

(٣) وگشاده شد — (١١) آنچه از قهر شد

الترجمة

الهیولى قد سقط بعضها على بعض في ذلك الجسم السكلى الذى هو العالم وكان بعض هذا الجسم أعلى من بعض وبعضه أسفل من بعض صار هذا دليلاً على أن الهيولى لم تكن مفهورة قبل تركيب العالم . وإذا لم تكن مفهورة ووقع قهرها بالتركيب (تبع ذلك) أنها كانت متفرقة قبل التركيب وأنها تنصير في آخر الأمر عند فناء العالم متفرقة كما كانت من قبل وبقى قائماً متفرقة وقال أيضاً : لا بد لنا من إثبات صانع قديم إذا كان المصنوع ظاهراً وكنا قد عرفنا أن ما به كان قبله . على أن المصنوع ليس إلا الهيولى المصورة . إذن فلم يثبت سبق الصانع للمصنوع بدلالة المصنوع ولا يثبت سبق الهيولى للمصنوع بدلالة المصنوع الذى هو في الهيولى ؟ وإذا صح أن الجسم مصنوع من شيء محير قاهر (معمول) كما أن ذلك انقاهر قديم ثابت قبل قهره كذلك يجب أن يكون ما وقع عليه ذلك القهر قدماً ثابتاً قبل أن يقهر . وهذا هو الهيولى ، إذن فالهيولى قديمة . وهذه جملة قول هذا الفيلسوف في قدم الهيولى

اطلال قدم هیولی

و قول ما اندر این معنی آنست که گوئیم این اعتقادی فاسد است و بنیادی
سست و نا استوار و قاعده ضعیف است بدو سبب . یکی بدان سبب که بخلاف قول
خدای است و آنچه از گفتارها بخلاف قول خدا باشد آفرینش که آن فعل^۳
خدایست بر درستی آن گواهی ندهد ، و قوی را که آفرینش بر درستی آن گواه
نباشد عقل نپذیرد . و دیگر بدان سبب که بعضی از آن دعویها که این مرد
کردست مر دیگر بعضیهای خویش را همی باطل کند^۶

- ۷۸ و اکنون به بیان و برهان این قول مشغول شویم و به حجتیهای اقناعی
۷۹ و برهانهای عقلی و دلیلهای علمی درست کنیم فساد اعتقاد پسر | زکریای رازی
و نا استواری بنیاد قول وستی قاعده سخن او بتوفیق الله تعالی^۹
* گوئیم که محمد زکریای رازی دعوی کرده است که هیولی قدیم است
و آن جزوها بوده است بغایت خوردی و بی هیچ ترکیبی ، و باری سبحانه
۱۲ مر اجسام عالم را از آن جزوها مرکب کرده است به پنج ترکیب از خاک
و آب و هوا و آتش و فلک . و همی گوید از این اجسام آنچه سحت
تر است تاریکتر است ، و ترکیب همه اجسام از اجزای هیولی است
۱۰ با جزوهای خلا یعنی مکان مطلق . و اندر ترکیب خاک جزوهای هیولی

(۸) اعتقاد محمد زکریای ک (۱۱-۱۲) سبحانه مر ترکیب عالم را از آن ترکیب کرده
است به پنج ک

ترجمه

قول : إن محمد بن زکریاء الرازی ادعی أن الميولی قديمة وأنها أجزاء في عانة الصر
ودون أي تركيب ، وأن الباري سبحانه ركب أجسام العالم من تلك الأجزاء في خمسة ترا كيب
أسمى الأرض والماء والهواء والنار والفلک . ويقول إن ما كان من تلك الأجسام أكثر كثافة
صار أكثر ظلمة ، وإن تركيب جميع الأجسام من (انحلاط) أجزاء الميولی بأجزاء الخلاء
يعني المكان المطلق . وإن أجزاء الميولی في تركيب الأرض أكثر منها في تركيب

بیشتر از آن است که اندر ترکیب آب است، و جزوهای خلا اندر خاک
 کمتر است و اندر آب بیشتر است، و از آن است که آب مسکتر از خاک
 ۴ است، و آب نرم و روشن است و خاک سخت و تاریکست. و همچنین
 بترتیب جزوهای هیولی اندر آب بیشتر از آن است که اندر هواست،
 و جزوهای خلا اندر هوا بیشتر از آن است که اندر آب است، و جزوهای
 ۶ هیولی اندر هوا بیشتر از آن است که اندر آتش است، و جزوهای خلا
 اندر آتش بیشتر از آنست که اندر هواست. و تفاوتی که هست میان این
 اجسام اندر سبکی و گرانی و روشنی و تیرگی بسبب تفاوت اجزای
 ۹ این دو جوهر است اندر ترکیب ایشان. این دعویهای خصم ماست
 که یاد کردیم

ردّ قول محمد زکریا در قدم هیولی

۱۲ وما گوئیم اندر ردّ این قول که دعوی این مرد بدانچه می گوید هیولی
 قدیم است می ردّ کند مر دیگر دعوی او را که میکند بدانچه میگوید این
 ۸۰ اعراض اندر هیولی بسبب این ترکیب آمد | است، از بهر آنکه قدیم آن باشد
 ۱۵ که زمان او تا متناهی باشد، و اگر زمان هیولی اندر بی ترکیبی تا متناهی بودی
 سپری نشدی، و اگر آن زمان بر وی نگزشتی بترکیب نرسیدی. و چاره نیست

(۳-۴) و همچنین ترتیب ك — (۱۲) مرد است بدانچه ك — (۱۳) دعوی خویش را ك

التحمة

الماء، وأما أحرار الخلا فهى فى الأرض أقلّ وفى الماء أكثر. ومن أجل هذا صار الماء أخفّ
 من الأرض، وصار الماء لطيفاً مضطرباً بينما كانت الأرض كثيفة مظلمة. وعلى مثل هذا الترتيب
 صارت أحرار الميولي فى الماء أكثر منها فى الهواء وأحرار الخلا فى الهواء أكثر منها فى الماء،
 وصارت أحرار الميولي فى الهواء أكثر منها فى النار وأحرار الخلا فى النار أكثر منها فى
 الهواء. وأما التفاوت الذى يوجد بين هذه الأجسام من حيث الخفة والثقل والنور والظلمة فليس
 سببه سوى تفاوت أحرار هذين الجوهرين فى تركيبها. فهذه دعاوى خصمنا التى عرّفناها

از آنکه اول زمان ترکیب هیولی آخر زمان بی ترکیبی او بود . پس زمان بی ترکیبی او بی نهایت نبود بلکه نهایت زمان بی ترکیبی او آن ساعت بود که آغاز ترکیب او اندر آن زمان بود . و اگر زمان بی ترکیبی هیولی را آغاز نبودی بانجام ۳ نرسیدی ، از بهر آنکه زمان باقرار عهد زکریا مدت است و مدت کشیدگی باشد ، و کشیدگی اگر از آغاز نرود بانجام نرسد . و چون مدت بی ترکیبی هیولی باقرار خصم ماسپری شد این سخن دلیل است بر آنکه مر آن ۶ مدت را آغازی بود . پس مر زمان هیولی را آغاز و انجام بود ، و آنچه مر او را آغاز و انجام زمانی باشد محدث باشد ، پس هیولی باقرار عهد زکریا محدثست . و درست کردیم که بعضی از دعوی او که آن ترکیب پذیرفتن ۹ هیولی است پس از بی ترکیبی و سپری شدن زمان بی ترکیبی اوست همی باطل کند مر بعضی از دطوی او را که میگوید هیولی قدیم است یعنی مر زمان او را آغاز و انجام نیست ۱۲

پس گوئیم که اگر قول این مرد بدانچه گفت هیولی قدیم است و قدیم آن باشد که مر زمان او را نهایت نباشد درست است این تراکیب و این اعراض محدث نه بر هیولی است ، و هیولی بر حال خویش است گشاده ۱۵ و بی ترکیب و زمان او سپری نشده است . و اگر قول این مرد بدانچه گفت مر اعراض و تراکیب را هیولی بر گرفته است درست است پس هیولی محدث است | که مر حوادث را بر گرفته است ، و زمان آن حال که مر ۸۱ او را پیش از ترکیب بود بر او گذشته است و زمان این حال که دارد بر او میگذرد . پس ظاهر کردیم سوی عقلا که این دعوی که این مرد کرده است اندر قدیمی هیولی و گذشتگی زمان او متناقض است ، و ۲۱ تناقض دروغ باشد و مشاهدات عالم مر آن را گواهی ندهند

(۲) بی نهایت شود بلکه ك — (۱۵) و این اعراض محدث است نه هیولی و هیولی ك .

(۱۷) و ترکیب را ب

رد قول محمد زکریا در اختلاف عناصر که بسبب

اجزای هیولی و خلاست

- ۲ و اما سخن ما اندر رد آن قول که این مرد گفته است که گرانی و سبکی و تاریکی و روشنی و دیگر اعراض که اندراجسام است بسبب آن تفاوت است که هست اندر ترا کتب اجسام از اجزای هیولی و جوهر خلا آن است که گوئیم :
- ۶ بدعوی این مرد هر جسمی که آن گرانتر است اندر او اجزای هیولی بیشتر است و جوهر خلا اندر او کمتر است . و می گوید که حسن خاک که اندر او جوهر خلا کمتر است مر این جای تنگ را که میانه عالم است بدین سبب است .
- ۹ و علت تاریکی جسم را می کنی اجزای خلا نهد اندر او چنانکه ما مر قول این مرد را یاد کردیم پیش ازین که می گوید چون مر آهن را بسنگ فرو زنند از آن رخم می گشاده شود و خلا بدان جایگه بیشتر شود و
- ۱۲ روشنی آتش بدانجا می از آن بدید آید . و اگر این قاعده استوار بودی که ترکیب همه مکونات از اجزای هیولی و جوهر خلا بودی واجب آمدی که هر چه گران و سخت است تاریک بودی و هر چه سبک و نرم است روشن بودی ، و لیکن مشاهدات عالم را | درستی این قول می گواهی ندهند از بهر آنکه سیاب از خاک گران تر است ولیکن او روشن تر و نرم تر است ، و اگر ما پاره بلور و پاره شبه را بسایم تا بمساحت هر دو یک اندازه شوند بلور از شبه سخت تر و روشن تر و گران تر باشد . و بقول این مرد گرانی و تیرگی و سختی از هیولیت و سکی و روشنی و نرمی از جوهر خلاست . پس بدانچه بلور گرانتر از شبه است واجب آید که اندر بلور اجزای هیولی بیشتر از آن است که اندر شبه است ، و بدانچه شبه تاریکست واجب آید که اندر شبه اجزای هیولی بیشتر از آن است که اندر بلور است ، و این محال باشد . و نیز بدانچه بلور روشن تر است از شبه واجب آید که اجزای خلا اندر بلور بیشتر از آن است که اندر شبه است ،

۸۲

ولیکن بدانچه شه سبکتر از بلور است واجب آید که اندر شبه اجزای خلا بیشتر از آن است که اندر بلور است . و این نیز محال باشد ، و قاعده که از آن مر باز جوینده را بر محال دلیلی کند محال باشد . پس ظاهر کردیم که قاعده ۲ سخن این مرد بگزاف و سست است

بیان قول متابان محمد زکریا که گفتن

او در بسایط است نه در موالید ۱

و اگر متابان محمد زکریا گویند که این سخن اندر اجسام چهار گانه گفته است نه اندر موالید جواب ما مر ایشان را آن است که گوئیم : این مرد همگوید جز اجزای هیولی و خلا چیزی نیست که جسم از آن مرکب شده است ، و طبایع ۲ که اجسام نام طبایعی بدو یافته است گرمی و سردی و تری و خشکی است که فعل مر این صورتها راست چنانکه پیش از این اندر این کتاب یاد کردیم . و چون این مرد مر این اصول را منکر است و همی گوید | این اصول چیزی نیست مگر آمیزش اجزای هیولی با حلا پس مر دیگر اعراض را این م گفته باشد و م این اعراض که اندر امهات است اندر موالید رونده است با آنکه این قیاس که گفته است اندر امهات نیز مستمر نیست از بهر آنکه اگر آتش ۳ مر این گرم و سوزنده را همگوید که بهیضم اندر آویزنده است این تیره تر است از هوا . نبینی که این آتش همی حجاب کند مر دیدار را و هوا مر دیدار را حجاب ککنده نیست . و هوا روشن تر از آب نیست از بهر آنکه در اصل مر ۴ این مر دو جوهر را خود نور نیست بلکه هر دو نور پذیرنده اند و آب مر نور را پذیرنده تر است از هوا . نبینی که نور از آب همی باز گردد و مر چیز دیگر را همی روشن کند و هوا مر نور را نپذیرد مگر آنکه مر صورتها را ۵ بمیانجی نور بناید ...

۸۹ و چون درست کردیم که مر آتش انیر را روشنی و گرمی نیست قول این
مرد که گفت ترکیب آتش از اجزای هیولی و جوهر خلاست و جوهر خلا اندر
۲ او بیشتر از آن است که اندر جوهر هواست باطل باشد . و هر قوی که اعیان عالم
بر درستی آن گواهی ندهند دروغ باشد

بیان اینکه در قول محمد زکریا تناقض است

۶ گوئیم که اندر قول این مرد که هیچکس ترکیب این اجسام از اجزای هیولی
و جوهر خلاست تناقض است ، و آن تناقض بر او پوشیده شده است با بزرگی
و بیداری او . و تناقض اندر این سخن بدان رویت که چون هیچکس
۹ جسم را اجزای هیولی اصل است و روا نیست که پدید آمدن جسم نه از چیزی
باشد و مر هیولی را اجزای نامتجزی می نهد بی هیچ | ترکیب ، و اقرار می
۸۵ کند که آن اجزا هر چند نامتجزی است چنان نیست که مر هر جزوی را
از آن هیچ بزرگی نیست از بهر آنکه مر جسم را عظم است و روا نباشد که
۱۲ از آن اجزای بی هیچ عظمی چیزی آید که مر او را عظم باشد ، و چون مقرر است
که هر جزوی را از آن اجزای نامتجزی عظم است این از او اقرار باشد که
۱۵ هر جزوی از آن بذات خویش اندر مکانیست . و چون مر جسم را ترکیب از آن
اجزا باشد که هریکی از آن اندر مکانی است آن جسم که از آن اجزا ترکیب
یابد بجملی خویش اندر آن مکاهای جزو باشد که اجزای او اندر آن بودند
۱۸ و اکنون اندر جملی آن است . و شکی نیست اندر آن که مر جسم را یک مکان
بیش حاجت نیست . پس باز چرا هیچکس که جسم اندر خلاست ؟ و این چنان
باشد که مکان اندر مکان باشد و هر کسی داند که مکان را بیکان حاجت نیست
۲۱ پس قول او که هیچکس مر اجسام عالم را ترکیب از اجزای هیولی و جوهر
خلاست متناقض است از بهر آنکه آن جزو نامتجزی که او هیچکس آن هیولی

(۳) اندر حرم هواست باطل شد ك — (۱۴) بی هیچ ، صحیح : هیچ ، کذا فی
الطبعة — (۱۷) اندر مکان خود نباشد ك (۲۱) قول او را ك

- است چیزی نیست مگر ممکن اندر مکانی . پس اگر این جزو که او خود با خلا
يك چیز بود با خلا نیامیخته است واجب آید که دو خلا باشند بایکدیگر آمیخته .
۳ و اگر اندر یکدیگر آمیزند و يك چیز شوند پس ایشان خلا نباشند که اجسام
باشند ، از بهر آنکه آمیختن و مجاورت و مخالفت مر اجسام راست بایکدیگر اندر
خلا . و چون خلا بدعوی او مکان است و جسم با جسم اندر خلا آمیزنده است
و روا نیست که خلا جسم باشد روا نباشد که خلا با خلا یامیزد |
۷ **یافت وجه غلطی که قائلین خلا را که او را**

۸۶

مکان دانند افتاده

- * و این غلط مر این مرد را و دیگر کسان را که خلا را جوهری ثابت
گفته اند بدان افتاده است که مر هیولی را اجرای مکان گیر نهاده اند ،
و مر آن خلا را که گفته اند که جزو هیولی اندر اوست مکان جزوی
گفتند ، و مر آن مکان را که جسم مرکب اندر اوست مکان مطلق کلی
۱۲ گفتند تا قول شان چنان آمد که خلا اندر خلاست . و هر کسی
داند که مکان را بمکان حاجت نیست حاجتمند مکان متمکن است نه
مکان . و چون اندر مکان سخن گوئیم اندر این کتاب واجب آید که
۱۵ استقصا اندر آن بواجبی بکنیم

(۹) ثابت کند که — (۱۲-۱۳) کلی مرکب گفتند ب — علی هاشم ک : یکی از
خلا مکان اجزای هیولی باشد که مکان حرثی است و دیگر مکان جسم که مکان کلی است
پس دو مکان لازم آید که حلاء حرثی است و حلاء کلی پس حلاء در حلاء باشد

* الترمذی

وقد وقع هذا الخط هنا الرجل ولعله ممن أثبت الحلاء جوهرأ من أجل أنهم وضعوا الهيولى
أجزاء متشكة . أما الحلاء الذي قالوا إن فيه حرة الهيولى فقد أطلقوا عليه اسم المكان الحرثي
وأما المكان الذي فيه الجسم المركب فقد سموه المكان النطاق الكلي ، فأدى قولهم
إلى أن هناك خلا في خلا . وقد علم الجميع أن المكان لا يحتاج إلى المكان ، بل يحتاج إلى
المكان هو التمكن لا المكان

در تحقیق مکان

- واکنون گوئیم که آن جزو نامتجزی که او بنزدیک این مرد هیولی است
- ۴ باقرار این مرد عظمی دارد، و آنچه مر او را عظمی باشد مکان گیر باشد <و>
- مکان نباشد بلکه مکان از او تهی شوند و باشد و مکان دیگر از او پر شوند باشد.
- پس اگر عظم آن جزو خود مکان اوست و آن جزو چیزی نیست مگر عظمی بی
- ۶ جزو واجب آید که آن جزو خود مکانی باشد نه مکان گیری، و این متناقض باشد
- مگر گوید که آن جزو نامتجزی را بدو مکان حاجتست یکی آنکه ذات او اندر آن
- است و آن مکان هرگز از او خالی نشود و دیگر آنکه بگرد آن جزو اندر آمده
- است، و محال است قول آنکس | که گوید بل جزو را بدو مکان حاجتست
- ۸۷ و نیز گوئیم که اگر اجسام عالم چیزی نیستند مگر اجزای هیولی با جوهر خلا
- آمیخته روا نباشد که جسمی مر جسمی را ضد باشد چنانکه آب و آتش هتند
- ۱۱ ضدان، از هر آنکه بدعوی این مرد اندر جوهر آتش که او روشن و سبک
- است جوهر خلا بیشتر از آن است که اندر جوهر آست، و اندر جوهر آب
- اجزای هیولی بیشتر از آن است که اندر جوهر آتش است. پس این چنان باشد
- ۱۵ که همی گوید اندر جوهر آتش جای تهیست بی جای گیر و جوهر آب جای گیر
- است. و شکی نیست اندر آنکه جای مر جای گیر را موافقت نه مخالف. پس
- واجب آمدی که چون مر آب را با آتش بر ریختندی آتش مر آب را بخوشتن اندر
- ۱۸ کشیدی چنانکه خلا مر جسم را همی بخوشتن اندر کشد. و چون حال ظاهر
- بمیان این دو جوهر بخلاف این است که حکم این مرد بر آن است ظاهر شد که
- نچه او گفته است هذبانی بی برهان است چون طایع اجسام مر او را منکرست.
- ۲۱ و قوی که اعیان عالم مر او را منکر شوند دروغ باشد

(۵) عظم آن جزو جزو مکان ب — (۶) علی هاشم ك: بی مکان مکان گیر باشد و مکان
مکان نخواهد بل متضمن مکان خواهد و مکان مکان گیر بودن متناقض است — (۱۵) علی
هاشم ك: بی در اجزای آب که جوهر هیولی بیش از خلاست اجزائی باشد جای طلب
و در اجزای آتش که اجزای خلا بیشتر باشد جای باشد نه بی جای گیر

- پس گوئیم که مانع حکیم مر جوهر آتش را از دو طبع مخالف ترکیب گرفته است نه از دو طبع ضد^۱، و خلاف مر خلاف را پذیرنده باشد و ضد^۲ از ضد^۳ گریزنده باشد. و گرمی و خشکی مر یکدیگر را خلاف اند از آن است که يك^۴ چیز شده اند و یکدیگر اندر آویخته اند. و مر آب را نیز از دو طبع مخالف ترکیب کرده است که هر یکی از آن دو طبع که اندر آتش است خلاف است مر طبع را که اندر آب است و ضد^۵ است مر آن طبع دیگر را که اندر آب است، چنانکه گرمی که اندر آتش است خلاف است مر تری را که اندر آب است و ضد^۶ است مر سردی را که اندر آب است، و خشکی که اندر آتش است خلافت^۷ مر سردی را که اندر آب است و ضد^۸ است مر تری را که اندر آب است |، تا بدان طبایع خلافی آب از آتش گرم می شود و بدان طبایع ضدی آب از آتش می گریزد. و مقصود مانع حکیم بگرم شدن آب و بر شدن او بدان گرمی از مرکز عالم سوی حاشیت عالم حاصل می آید^۹

۸۸

رد گفتار محمد زکریا که آتش که از آتش

زنه پدید آید هوای گشاده است

- و اما سخن ما اندر آن قول که این مرد گفته است که دلیل بر آنکه اندر جوهر آتش اجزای هیولی کمتر است و خلا بیشتر است آن است که چون مر هوا را بسنگ و آهن بزنیم تا گشاده شود و آتش از او پدید آید آن است که گوئیم: اگر این قول درست است و آتش از هوا می پدید آید که ما بسنگ و آهن مر هوا را می بدریم و گشاده کنیم واجب آید که چون مر هوا را اندر پوستی کنیم و مر آن را سخت فراز فشاریم آب گردد، از هر آنکه هوا بمیان آب و آتش ایستاده است، و مر هوا را بلطافت بر آب همان فصلست که مر آتش را بر^{۱۰} بلطافت همان فصلست. و چون ما مر هوا را می فرازم افشاریم و آب می نگردد

روا نیست که گوئیم که آتش اندر هوا می از آن پدید آید که ما مر هوا را
 گشاده کنیم و بر دریش . با آنکه آن آتش کز میان سنگ و آتش زه می پدید
 آید رنگین و حجاب کننده است مر دیدار را و آتش اثیر که این مرد میگوید ۳
 مرکب است از هیولی و خلا رنگین و حجاب کننده نیست . و اگر اثیر مانند آن
 آتش بودی که می از آتش زه پدید آید همیشه همه روی زمین روشن بودی
 و گرم بودی و ما مر این آفتاب و سیارگان را ندیدیمی . | و اگر از آن آتش که از
 آتش زه جهد هوا گشاده شده بودی نبایستی که حجاب کننده بودی مر دیدار
 ما را از بهر آنکه هوا که از او بسته تراست بقول این مرد حجاب می نکند
 دیدار ما را پس چرا چون گشاده تر شد حجاب کرد ؟ این قولی محالست .
 و چون آب بدانچه ما مر اورا بفراز فشاریم می خاك نشود و نه از خاك
 بدانچه مر اورا گشاده کنند آب آید و نه هوا بفراز فشردن می آب شود
 پیدا آمد که آتش می از گشاده کردن هوا می پدید نیاید . و قولی که
 استقرای کلی بر درستی چنین سخن گواهی ندهد مست و بیمنی باشد ...

رد گفتار محمد زکریا که ابداع چون متمنر بود

صانع حکیم چیزها را از چه آفرید

اما جواب ما محمد زکریا را از آنچه گفت پدید آوردن صانع حکیم مر
 چیزها را بترکیب از احسام عالم دلیل است بر آنکه ابداع متمنر است آن
 است که گوئیم : خردمند آن است که اندر آنچه گوید از اقاویل اندر
 علوم الهی و بر آن کتب سارد مر تأمل و تأنی را کار بندد تا حال را |
 از محال بشناسد و مر نا بودن محال را عجز و تعسف قدرت نام نهد ،

(۲) و بر ربشك — سنگ و آهی می ك — (۴) هیولی و حلا هیولی و خلا رنگین
 ك — (۵) روی : سقط — (۶) و ستارگان ك — (۱۱) گشاده كد ب —
 (۱۲) بر درستی آن گواهی ب

- از بهر آنکه هر که مر اورا انك مایة عقل است داند که مر حال را
 سوى عجز و امتناع نسبی نیست بر صانع حکیم . و این قولیست مانند
 قول آنکه گوید خدای عاجز است از نرم کردن مر آهن را بآب ، و ما
 دایم که این قولی محال است . و اگر بودش تمتع <بودی> روا بودی امتناع
 خود واجب بودی نه امتناع ، و اگر چنین بودی آنگاه محال ممکن بودی ممکن محال
 بودی . و قول آنکس که بدانچه نبیند که اندر چیزی از چیزها جسمی
 پدید آید به ابداع نه از چیزی دلیل گیرد بر تصور ابداع و عجز صانع
 حکیم چون قول آنکس باشد که بر عجز خدا از نرم شدن آهن بآب
 دلیل گیرد بدانچه هرگز ندید که خدای مر آهن را بآب نرم کرد بی هیچ
 تفاوتی . و این هر دو محال است و مر محال را بنا بودن بر عجز قدرت
 او از آن دلیل شاید گرفتن که جهل باشد . و همچنان که نرم کردن آهن
 بآب محال است اندر این عالم به ابداع نیز جسمی پدید آوردن محال است .
 و لیکن مر این راه باریک را آن بیند که خدایتعالی بنور دین حق
 دل اورا روشن کرده باشد ﴿ ومن لم یحمل الله له نوراً فما له من نور ﴾
 پس گوئیم اندر برهان این قول که معلوم است اهل خرد را که این عالم
 جسم است بکلیت خویش که اندر او هیچ مکانی خالی نیست و تا جزوی
 از این اجسام از مکان خویش نزود جزوی دیگر جای او نگیرد . نبینی
 که چون کوزه تنگ سر را بآب فرو بری هوا بتدریج از او می بر آید
 و آب بدو می فرو شود تا چون همه هوا از او بر آید پر آب شود ،
 و آن هوا کز کوزه بر آید بجای آن آب می بایستد کز حوض یا دریا
 بآن کوزه فرو شود . و اگر مر سنگی را از آب بهوا بر آری
 آن سنگ اندر هوا بدان سبب جای یابد که آب به بر کشیدن آن سنگ

(۵) واجب بودی بامتناعك — (۱۰) برنا بودنك — (۱۲) محال مانندك —

(۱۴) سورة ۲۴ : ۴۰ — (۱۶) جسمی استك — (۱۷) از جای خویشك

از او همی فرو نشیند . و ژرف بینان را معلوم است که اندر این عالم هیچ جای خالی نیست . و چون حال این است محال باشد که گفتن چرا
 ۲ صانع حکیم بابداع شخصی همی پدید نیارد و چون همی پدید نیارد
 همی دانیم که ابداع متعذر است ، بلکه باید گفتن که ابداع یعنی پدید
 آوردن جسمی نه از این اجسام اندر این عالم محالست از بهر آنکه
 ۶ اندر این عالم مر جسمی را جز این که هست جای نیست از بهر آنکه
 جسم جوهری میانه نمی نیست ، و اگر خدای تعالی چیزی جسمی بابداع
 پدید آرد آن چیز اندر این عالم جای نیابد و اگر چیزی دیگر اندر
 ۹ این عالم گنجد لازم آید که اندر مکان یک جسم دو جسم بگنجد .
 و این همچنان است اندر محالی که نرم کردن آهن است بآب بلکه از
 آن محال تر است . و چون ظاهر کردیم که روا نیست که جسمی مبدع
 ۱۲ اندر این عالم گنجد پیدا شد که ابداع اندر این عالم که ملاه است محال
 است . پس گوینده این قول محال جویدست و محال جوی جاهل باشد .
 و چون صانع حکیم مر این جوهر متجزی را مایه پدید آوردن صورتهای
 ۱۵ متفاوت المقادیر ساخته است و مر چیزهای بودنی را بت ترکیب از او پدید
 آرد و این تراکیب بگشتن این دایره عظیم و این دست امزارهای
 بلند بر شده همی پدید آید و این دایره عظیم با آنچه اندر اوست نیز
 ۱۸ مرکب است خرد همی گواهی دهد که ترکیب آن مرکبات برین و این
 امهات فرودین نه چنین بوده است که تراکیب موالید است . و چون
 این تراکیب که بحرکات افلاك و افعال امهات است از چیزست بزمان
 ۹۵ دلیل است که آن تراکیب | بابداع بوده است نه از چیزی ، از بهر
 آنکه دانیم که مر افلاك و نجوم و طبایع را نه بانفلاکی و نجومی و
 طبایعی دیگر ترکیب کرده اند چنین که همی مر موالید را

- ترکیب کنند . و چون آن نه چنین بود این ترکیب چنان است که چیز
 نا مرکب پیش از مرکب حاصل است . این حال دلیل است بر آنکه
 پیش از وجود این اصلا و آلتها که مرکبات زمانی پیمانه ای ایشان
 ۴ همی حاصل آیند اصل و آلتی موجود نبود بلکه آن صنع بابداع بود
 که افلاک و طبایع بدان پدید آمد ، و این صنع که بر هیولی همی پدید
 آید بدین آلت های مختلف است پس از آن ابداع . پس درست کردیم
 ۵ سوی عاقل که هیولی پیش از آن صنع ابداعی موجود نبود ، و طاعت
 هیولی امروز مر صانع را و آراسته بودن او مر پذیرفتن صورتهای
 مولودی را گواه است بر آنکه صانع حکیم مر او را از بهر این صنع پدید
 آورده است . و قوی بیست سوی خرد او آن زشت تر که کسی گوید
 جزوهای بود که اندر او هیچ معنی نبود و مر او را هیچ صورتی و فصلی
 نبود قدیم و ازلی ، از بهر آنکه این مرداری باشد بی هیچ معنی . و اگر
 ۱۲ مرداری بی هیچ معنی قدیم روا باشد چون هیولی پس زنده با چندین
 مناقب و معانی محال باشد که قدیم باشد که صانع عالم است ، از بهر
 آنکه این دو قدیم اندر مقابله یکدیگرند بصفات و هیولهای صنایع
 ۱۴ که بر آن مر آن صورتهای صنایعی را پدید آرند که آن صورتهای جز
 بر آن هیولها نیاید . و ساحتی مردم مر آن هیولهای شایسته پذیرفتن
 آن صورتهای چنانکه مر پنبه را همی ریسبان کند بصورت او تا شایسته
 ۱۸ شود مر پذیرفتن صورت کرباس را تا کرباس نیز هیولی باشد مر
 پذیرفتن صورت پیراهن را گواه است بر آنکه صانع حکیم مر امهات
 ۹۶ طبایع را هیولی ساخته است و مر او را شایسته پذیرفتن صورتهای مولود
 ۲۱ کرده است بقصد و عمد . و چنانکه جز از کرباس یا چیزی بافته

(۱۲-۱۱) معنی باشد ... و معنی باشد ك -- (۱۵) هیولهای طبایع ب -- (۱۷) هیولها

پدید باشد ك -- (۱۸-۱۷) پذیرفتن را از صورتهای ك -- (۲۲-۲۱) مولودی کرده ب

چون دیبا و جز آن یا پوسنی نرم کرده لبس نیاید مر جسد حیوان را
 و جسد حیوان که متحرک است بارادت نیز جز از این اجسام بموالید
 ۲ نیاید . پس مانع مر هیولی تختین را شایسته پدید آورد مر پذیرفتن
 طبایع متضاد را تا م از او مر گرمی و خشکی را پذیرفت و م از او مر
 سردی و تری را پذیرفت . و گواهی بر درستی این قول که همی گوئیم
 ۶ مر این جوهر را که هیولی است از هر این صنع موحود کرده اند که
 بر او پدید آمد است و همی آید راست گوی تر از پذیرفتن او نیست
 مر این صورتها را که بر او پدید آمده است اندر امیات و پدید همی
 ۹ آید اندر موالید . و این یانیت شافی مر اهل تمیز و بصیرت را و از
 این قول گذشتیم بحمد الله

القول في المظاهر والزمان

كان قول الرازي في المكان والزمان من أخصّ مميزات فلسفته الإلهية ، فقد رأيناه عالج هذين الموضوعين في كتاب العلم الإلهي^(١) إذ فرق بين المكان المطلق الذي هو الخلاء^(٢) وبين المكان المضاف^(٣) الذي لا بدّ له من متّكّن ، و فرق بين الزمان المطلق الذي هو الدهر أو المدة^(٤) وبين الزمان المضاف الذي يقدر بحركات الملك^(٥) ، كما أنه أودع هذا البحث كتباً أخرى من تأليفاته^(٦) وعن المتأخرين الذين اجتهدوا في الرد على هذا المذهب المرزوقي^(٧) وابن حزم^(٨)

(١) راجع من فوق ص ١٧١

(٢) τὸ κενόν على مذهب ديمقراطيس أو ἡ χώρα على مذهب افلاطون

(٣) وهو السطح الناطق من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوى ، كما يذهب إليه أرسطوطاليس

(٤) وهو ὁ χρόνος أو ἡ διάρκεια على مذهب الافلاطونيين

(٥) على ما يذهب إليه أرسطوطاليس

(٦) ومن أهمها كتاب الزمان والمكان ، (البيروني رقم ٦١) وقد سماه الرازي في كتاب السيرة الفلسفية (راجع من فوق ص ١٠٩ ص ٢) « في الزمان والمكان والمدة والدهر والخلاء » وصماه ابن أبي أصيبعة (ج ١ ص ٣١٧ ص ٧) « كتاب في لامة وهي الزمان وفي الخلاء والملاء وما المكان » ، راجع أيضاً ابن النديم ص ٣٠٠ ص ١٩ وابن القطي ص ٢٧٤ ص ١١ وأيضاً مفاته « بما جرى به وجب أن أقام السكهي في الزمان » (البيروني رقم ٦٢) ، ومفاته « في الفرق بين ابتداء المدة وابتداء الحركات » (البيروني رقم ٦٣)

(٧) راجع من فوق ص ١٩٦ وما يليها

(٨) راجع المقدمة الأولى من هذا الفصل

وناصر خسرو^(١) ونجم الدين السكاكبي^(٢) وغيرهم ولا سيما فخر الدين الرازي^(٣) الذي بسط حجج الرازي في كتاب المطالب العالية^(٤) . أما أبو حاتم الرازي فقد دارت مناظراته مع أبي بكر الرازي^(٥) حول هذه المسائل أيضاً

هذا ونحن نشير القارئ إلى الأبحاث الهامة التي شرح فيها S. Pines نظريات الرازي في الزمان والمكان وحاول تحديد موقفها من تاريخ الفلسفة القديمة والإسلامية^(٦)

١

كتاب الفصل في اللل والأهواء والنحل لأبي محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حرم الظاهري الأندلسي، طعة مصر ١٣٤٧ هـ، ج ١، ص ٢٧ - ٣٠ . وصحنا الباب المكتسب منه بمقابلته بالنسخة المخطوطة المحفوظة بحرية خانة رئيس الكتاب باستاسول تحت رقم ٥٥٥ (والوجود منها صورة شمسية دار الكتب المصرية تحت رقم ٢٠٥٩١ ب (٧)) من ٤٢ - ٥٢ ، وقابلناه أيضاً بالنسخة المخطوطة بالخرانة التيمورية بدار الكتب المصرية تحت رقم ٧٢٨ نوحيده من ٤٠ وما يليها . وأشرنا في تدابيرنا إلى الطبعة برمز ط ، وإلى نسخة خانة برمز ح ، وإلى نسخة تيمور برمز ت وقد أوردنا فيها معنى (٨) مقتبسات أخرى من كتاب الفصل تدل على أن ابن حزم قصد في هذا الباب الرد على الرازي وعبره ممن قال بقدم الرمان والسكان^(٩)

(١) راجع القطعة الثانية والرابعة من هذا الفصل

(٢) راجع من فوق ص ٢٠٣ وما يليها . أما قول الرازي في الزمان فقد ورد له أيضاً ذكر في كتاب البحر الزحار لأحمد بن يحيى من الرعي الإمام الريدي المتوفى سنة ٥٨٤٠ هـ ، راجع

M. Horten, *Die philosophischen Probleme der spekulativen Theologie im Islam*, Bonn 1910, p. 106.

(٣) راجع أيضاً ص ٢٠٣ وما يليها ومن ٢١٣ وما يليها

(٤) راجع القطعة الخامسة من هذا الفصل

(٥) راجع الفصل الحادي عشر

(٦) *Beiträge* من ٤٥ وما يليها ، وفي مجلة *Islamic Culture* ج ١١ (١٩٣٧)

من ٧٣ وفي مجلة *Revue des Etudes Juives* ج ١٠٤ (١٩٣٨) ص ٤ وما يليها

(٧) راجع من فوق ص ١٧٠

(٨) ص ١٧٠ وما يليها

(٩) راجع أيضاً كتاب الفصل ج ٥ ص ٤٤ . ورايد بعضهم في الحورم الخلا ، والمدة الدين لم

يزالوا عدم يسي بالخلا ، السكان المطلق لا السكان المعهود ونسي بالمدة الرمان المطلق لا الرمان المعهود *

- باب الكلام على من قال انّ للعالم خالقاً لم يرل
- وانّ النفس والمكان المطلق الذي هو الحلاء والزمان المطلق الذي هو المدة
- لم ترل موجوداً وانها غير محدثة
- قال أبو محمد : والنفس عند هؤلاء جوهر قائم بنفسه حامل لأعراضه لا متحرك ولا منقسم ولا متمكن ، اى لا فى مكان
- وقد ناظرنى قوم من أهل هذا الرأى ورأيتهم كالتائب على منعدي أهل زماننا فالزمتمهم إلزامات لم ينفكوا منها فظهر بطلان قولهم بكون الله تعالى وقوته . ولم تر أحداً ممن تكلم قبلنا ذكر هذه الفرقة ، فجمعت ما ناظرتهم به وأضفت إليه ما وجدت إضافته إليه مما فيه إرافة قولهم ، وما توفيقنا إلا الله
- وهذا الزمان والمكان عندهما غير المكان المهود عندنا وغير الزمان المهود عندنا . لأنّ المكان المهود عندنا هو المحيط بالمتكّن فيه من جهاته أو من بعضها وهو ينقسم قسمين : إما مكان يتشكل المتكّن فيه شكله كالبرّ أو الماء فى الحادية وما أشبه ذلك ، وإما مكان يتشكل هو شكل المتكّن فيه كالماء لما حلّ فيه من الأجسام وما أشبهه . والزمان المهود عندنا هو مدّة وجود الجرم ساكناً أو متحركاً أو مدّة وجود العرض فى الجسم . ويسمى أن تقول هو مدّة وجود الفلك وما فيه من الخوامل والمحمولات . وم يقولون انّ الزمان المطلق والمكان المطلق هما غير ما حددنا آنفاً من الزمان والمكان ويقولون انها شيان متعيران
- ولقد كان يكفى من بطلان قولهم إقرارهم بمكان غير ما يسمد وزمان غير ما يسمد بلا دليل على ذلك ، ولكن لا بدّ من إيراد البراهين على إبطال دعواهم فى ذلك بحول الله وقوته

(٤) أبو محمد رضى الله عنه ط ت (كذا دائماً) — النفس ط — (٧) أظهرت ط — (٩) تريف قولهم ط — الله تعالى ع — (١٠-١١) عندهما غير الزمان والمكان المهودين عندنا لأن ع — (١٢) فيه المتكّن ع — (١٥) ويسد أن يقول ع — (١٧) حددناه ط — (١٩) بدليل على ذلك ط — لا بد من ذكر ع — (٢٠) فى ذلك : سقط ع — الله تعالى ع

فيقال لهم — وبالله تعالى التوفيق — : أخبرونا عن هذا الخلاء الذي أثبتتم
وقلتم انه كان موجوداً قبل حدوث الفلك وما فيه ، هل بطل بحدوث الفلك
ما كان منه في مكان الفلك قبل أن يحدث الفلك أو لم يبطل ؟ فإن قالوا لم يبطل —
وبذلك أحاطي بضمهم — ، فيقال لهم فإن كان لم يبطل فهل انتقل عن ذلك المكان
بحدوث الفلك في ذلك المكان أو لم ينتقل ؟ فإن قالوا لم ينتقل — وهو قولهم — ،
قبل لهم فإن لم يبطل ولا انتقل فأين حدث الفلك وقد كان في موضعه قبل حدوثه
عندكم معنى ثابت قائم بنفسه موجود ، وهل حدوث الفلك في ذلك المكان المطلق
الذي هو الخلاء أم في غيره ؟ فإن كان حدث في غيره فها هنا إذن مكان آخر
غير الذي سميتوه خلاء ، وهو إما مع الذي ذكرتم في حيز واحد أم هو في حيز
آخر . فإن كان معه في حيز واحد فالملك فيه حدث ضرورة ، وقد قلتم انه لم
يحدث فيه فهو إذن حادث فيه غير حادث فيه ، وهذا تناقض ومحال . وإن كان في
حيز آخر فقد أثبتتم النهاية للخلاء إذ الحيز | الآخر الذي حدث فيه الفلك ليس
هو في ذلك الخلاء ، وهذا ينطوي فيه بالضرورة نهاية الخلاء الذي ذهبتكم ،
فهو متناه لا متناه وهذا تناقض وتخليط . وإذا بطل أن يكون غير متناه وثبت
أنه متناه فهو المكان المهور المضاف إلى المتمكن فيه ، وهذا هو المكان الذي
لا يعرف ذو عقل سواء . وإن كان الفلك حدث فيه والفلك ملاء بلا شك ولم
ينتقل الخلاء عندكم ولا بطل فالملك إذن خلاء وملاء معاً في مكان واحد ، وهذا
محال وتخليط

٢٩

١٨

وإن قالوا بطل بحدوث الفلك ما كان منه في موضع الفلك قبل حدوث الفلك ،
أو قالوا انتقل ، فقد أوجوا له الهية ضرورة إما من طريق الوجود بالبطان

(٢) قبل حدوث العالم وما ع — الفلك ٢ : سقط ع (٦) فإذا لم يبطل ط —
(٧) معنى ثانياً قائماً بنفسه موجوداً ع — أو هل ع — (٨) فها هنا الآن مكان ع —
(٩ - ١٠) وإما في حيز آخر ع — (١١) فهو وإذا حادث ط — (١٥) المكان المعروف
المهور ع — (١٩) فإن قالوا ط ت

- إذ لا يفسد ويبطل إلا ما كان حادثاً لا ما لم يزل ، وإما من طريق المساحة بالنقلة إذ لو لم يحذف أين ينتقل لم تسكن له نقلة ، إذ معنى النقلة إنما هو نصير الجرم إلى مكان لم يكن فيه قبل ذلك أو إلى صفة لم يكن عليها قبل ذلك . ووجوده مكاناً ينتقل إليه ٣ موجب أنه لم يكن في ذلك المسكان الذي انتقل إليه قبل انتقاله إليه . وهذا هو إثبات النهاية ضرورة ، فهذا هو الذي أبطلوا . ويلزمهم في ذلك أيضاً أن يكون متجزئاً ضرورة لأن الذي بطل منه هو غير الذي لم يبطل ، والذي انتقل هو ٦ غير الذي لم ينتقل ، وهو إذا كان كذلك فإما هو جسم ذو أجزاء وإما هو محمول في جسم فهو ينقسم بانقسام الجسم . وقد أثبتنا النهاية للجسم في غير هذا المسكان من كتابنا هذا بما فيه البيان الصروري ، والحمد لله رب العالمين ٩
- وأيضاً فإن كان لم يبطل فإلى كان منه في موضع العلك ثم لم يبطل ولا انتقل لحدوث العلك فيه فهو والفلك إذن موجودان في حيز واحد مآ ، فهو إذن ليس مكاناً للعلك لأن المكان لا يكون مع المتمكن فيه في مكان واحد ، هذا يعرف بأولية العقل . ولو كان ذلك لكان المكان مكاناً لنفسه ولما كان واحد منهما أولى بأن يكون مكاناً للآخر من الآخر بذلك ولا كان أحدهما أولى أيضاً بأن يكون متمكناً في الآخر من الآخر فيه ، وكل هذا فاسد ومحال بالضرورة ١٥
- وأيضاً فإن الخلاء عندم مكان لا متمكن فيه ، والملك عندم موجود في الخلاء إذ لا نهاية للخلاء عندم من طريق المساحة . فإذا كان العلك متمكناً في الخلاء عندم والخلاء عندم مكان لا متمكن فيه فإلخلاء إذن مكان فيه متمكن ليس فيه متمكن ، وهذا محال وتحليل . وهذا بيّنه لازم في قولهم أن ذلك الحرء من الخلاء لم ينتقل لحدوث العلك فيه . فإن قالوا انتقل فإنما صار إلى مكان لم يكن فيه قبل ذلك خلاء ولا ملاء فقد ثبت عدم الخلاء والملاء فيما فوق العلك ضرورة وهذا خلاف قولهم . وإن ٢١ قالوا بطل لزمهم أيضاً أنه قد عدته المدد ضرورة ، وإذا عدته المدد فقد تناهى من

(٦-٥) ان يكون محيراً ضرورة ط ت — (٧-٦) انتقل غير الذي ع — (٧) أو هو

محمول ع — (١١) في حين واحد ع ت — (١٣) وما كان ت — (٢٢) عدته المدد ع (مرتين) — فإذا ط ت

- أوله بالمبدأ ضرورة . فإن قالوا بل لم يحدث الملك في شيء من ذلك المكان الذي هو
 الخلاء فقد أثبتوا حيراً آخر ومكاناً للملك غير الخلاء الشامل عندهم . وإذا كان ذلك
 ٢ فقد تنهى كلا المكائين من جهة تلاقيهما ضرورة . وإذا تنهى من جهة تلاقيهما
 لزمتهما المساحة ووجب تناهيهما لتناهي ذرعهما ضرورة
 ويسألون أيضاً عن هذا الخلاء الذي هو عندهم مكان لا متمكن فيه هل له مبدأ
 ٦ متصل بصفحات الملك الأعلى أم لا مبدأ له من هنالك ، ولا بد من أحد الأمرين
 ضرورة . فإن قالوا لا مبدأ له — وهو قولهم — ، قيل لهم إن قول القائل مكان إعايقهم
 منه ما يتمثل في النفس من المقصود بهذه اللفظة وموضعها في اللفظة لتكون عبارة التفام
 ٩ عن المراد بها أنها مساحة ، ولا بد للمساحة من الذرع ضرورة ولا بد للذرع من
 مبدأ لأنه كمية والكمية أعداد مركبة من الآحاد . فإن لم يكن له مبدأ من واحد
 اثنين ثلاثة لم يكن عدد ، وإذا لم يكن عدد لم يكن ذرع أصلاً ، وإذا لم
 ١٢ يكن ذرع لم تكن مساحة ولا انصاح ولا مسافة . وكل هذه ألباظ واقعة إما على ذرع
 المذروع وإما على مذروع بالذرع ضرورة . فإن قالوا له مبدأ من هنالك وجبت له
 النهاية ضرورة لحصر العدد لمساحته بوجود المبدأ له
 ١٥ ويسألون أيضاً أعماس هو للملك أم غير عماس ومباين عنه أم غير مباين ؟ فإن
 قالوا لا عماس ولا مباين فهذا أمر لا يعقل بالحق ولا يتشكل في النفس ولا يقوم
 على محته برهان أبداً إلا في الأعراض المحمولة في الأجسام . وهم لا يقولون إن الخلاء
 ١٨ عرض محمول في جسم ، وكل دعوى لم يقم عليها دليل فهي باطلة مردودة . وإن

(٢) غير الخلاء الشاهي عندهم وإن كان ذلك ع — (٤) لزمها ع — تنهى ذرعها
 ع - ضرورة : سقط ع — (٦) الملك الطباع — أحد أمرين ت — (٧) لهم قول ع —
 (٨) منه في ما ع — وموضوعها ع — لتمام ط — (٩) بها أنه مساحة ط ت — لابد
 للمساحة من ذرع ط ت — ولابد للذرع ت ، ولابد للذرع ط — (١٠) من مبدأ ع —
 (١١) أصلاً : سقط ع — (١٢) وكل هذا ع — (١٥) أعماس هذا الملك ط ت
 مباين ، صحيحاً : مباين ط ت ع (مرتين) (١٦) ولا مباين : ولا مباين ط — (١٧) وهم
 يقولون ع

أثبتوا المهاسة أو المبينة وجب عليهم ضرورة إثبات النهاية له كالزم بإثبات المبدأ ،
إذ النهاية منطوية في ذكر المبدأ والمهاسة والمبينة ضرورة لا شك فيه وبالله تعالى
التوفيق

٢

ويسئلون أيضاً عن هذا الخلاء الذي يذكرون والزمان الذي يشتون
أهمولان هما أم حاملان أم أحدهما محمول والثاني حامل < أم كلاهما حامل محمول >
أم كلاهما لا حامل ولا محمول < > فأيهما أجابوا فيه بأنه حامل
فلا شك في أن محموله غيره إذ لا يكون الشيء حاملاً لنفسه ، فله إذن محمول
لم يزل وهو غير الزمان . فإن قالوا ذلك كلوا بما قدمنا قبل على أهل الدهر
القائلين بأزلية العالم . وأيضاً فإن كان المكان حاملاً فلا يخلو ضرورة من
أحد وجهين : إما أن يكون حاملاً لجرم متمكن فيه وهذا يوجب النهاية له لوجوب
نهاية الحرم المتمكن فيه بالدلالة التي قدمنا في إثبات نهايات الأحرام ، وإما أن
يكون حاملاً لكيفياته . | فإن كان حاملاً لكيفياته فهو مركب من هيولاء
وأعراضه وجده ومصوله ، وبالضرورة يعلم كل ذي حس سليم أن كل مركب
< > فهو متناه بالجرم والزمان بالدلائل التي قدمنا ، ولا سبيل
إلى حل ثالث . وأيهما قالوا فيه أنه محمول فإنه يقتضي حاملاً ويسكن الدليل الذي
ذكرنا آنفاً سواء بسواء . وأيهما قالوا فيه أنه حامل محمول وجب كل ما ذكرنا فيه
أيضاً بسكه . وأيهما قالوا فيه لا حامل ولا محمول فلا يخلو من أن يكون باقياً أو
يكون بقاء . فإن كان باقياً فهو مفتقر إلى بقاء وهو مدته إذ لا باق إلا بقاء . وإن كان
بقاء فلا بد له من باق به وهو من باب الإضافة والمدة وهي البقاء إنما هي محمولة
وناعته للباقي بها ضرورة . هذا الذي لا يترجم في العقل سواء ولا يقوم بهان إلا عليه
ويسئلون أيضاً عن هذا الزمان الذي يذكرون ، هل راد في أمده اتصاله منذ
حدث الفلك إلى يومنا هذا أولم يزد ذلك في أمده ؟ فإن قالوا لم يزد ذلك في أمده

٣١

٣١

(٥) < > : راجع ص ١٦ — (٦) < > : سقط ما البحث عن
السؤالين الأولين — بأنه ، صحصا : فانه ط ت ح — (٧) ملاتك ط ت — (٨) وأيهما :
فأيهما ، هامش ح — (٩) وهذا من باب ح — (١٠) في مدق اتصاله ط ب

كانت مكابرة لأنها مدة متصلة بها مضافة إليها وعدد زائد على عدد . فإن قالوا زاد ذلك في أمده سئلوا متى كانت تلك المدة أطول ، أقل الزيادة أم هي وهذه الزيادة معاً ؟ فإن قالوا هي والزيادة معاً فقد أثبتوا النهاية ضرورة إذ ما لا نهاية له فلا يقع فيه زيادة ولا نقص ولا يكون شيء مساوياً له ولا أكثر منه ولا أنقص منه ولا يكون هو أيضاً مفصلاً أصلاً فلا يكون مساوياً لنفسه كما هو ولا أكثر من نفسه ولا أقل منها . فإن قالوا ليست هي والزيادة معها أطول منها قبل الزيادة أثبتوا أن الشيء وغيره معه ليس أكثر منه وحده ، وهذا باطل

وم يقولون إن الخلاء والزمان المطلق شيان متبايران . فيقال لهم إذا هما كذلك فأى شيء انفصل بعضها من بعض ؟ فإن قالوا انفصل شيء ما وذكروا في ذلك أى شيء ذكروه فقد أثبتوا لها التركيب من جنسها وفصلها . وأيضاً جعلهم لها شيئين إيقاع منهم للعدد عليهما ، وكل عدد فهو محصور وكل محصور فقد سلكته الطبيعة وكل ما سلكته الطبيعة فهو متناه ضرورة . فإن أرادوا إلزامنا في الباري تعالى مثل ما ألزمنام في هذا السؤال فقالوا أيما أكثر الباري تعالى وحده أم الباري وخلقه معاً ، قلنا هذا سؤال فاسد بالبرهان الضروري لأن هذا البرهان إنما هو على وجوب حدوث الزمان وما لم يتفك من الزمان وعلى حدوث النواهي كلها فقط ، والباري تعالى لا زمان له ولا هو من النواهي

وبسئلون أيضاً : هذا الزمان والمكان اللذان | يذكران أحدهما واقعان تحت الأجناس والأنواع أم لا وهل هما واقعان تحت المقولات العشر أم لا ؟ فإن قالوا لا نفوها أصلاً وأعدموها التثنية إذ لا مقول من الموحودات إلا وهو واقع تحتها وتحت الأحاسيس والأنواع ، حللنا الحق الأول الواحد الخالق عز وجل الذي علم بضرورة الدلائل ووجب بها خروجه عن الأجناس والأنواع والمقولات . وبالجمل شأوا أو أبوا

(٦) قد أثبتوا ط - (٨) فادهمات - (١١) مهم المددح - فهو متناه محصور ط

ت - (١٢) ضرورة : سقط ط - (١٦) كلها فقط ... من النواهي : سقط ط ب -

(١٧) إمام : سقط ط - (١٩) إلا هو ط ت

فالحللاء والزمان المطلق اللذان يذكرا أن كانا موجودين فهما واقعان تحت جنس الكمية والعدد ضرورة . فاذ ذلك كذلك فهذا الزمان الذي ندرجه نحن وم وذلك الزمان الذي يدعونه واقعان جميعاً تحت جنس متى ، وكذلك المكان الذي يدعونه ^٣ واقع مع المكان الذي نعرفه نحن وم تحت جنس أين . وبالضرورة يجب أن ما لزم بعض ما تحت الجنس بما يوجه له الجنس فإنه لازم لكل ما تحت ذلك الجنس . وإذا لا شك في هذا فهما مركبان والنهاية فهما موجودة ضرورة إذ المقولات ^١ كلها كذلك

وأيضاً فإن المكان لا بد له من مدة يوجد فيها ضرورة ، ففألهم هل تلك المدة هي الزمان الذي يدعونه أم هي غيره ؟ فإن كانت هي هو فهو زمان للمكان ^٩ فهو محمول في المكان فهو ككل زمان لذي الزمن ولا فرق . وإن كانت غيره فهنا إذن زمان ثالث غير مدة ذلك المكان وغير الزمان الذي ندرجه نحن وم . وهذه وساوس لا يسجر عن ادعائها كل من لم يبال بما يقول ولا استعجب من قصيعة . ^{١٢} ويقال لهم إذ ليس المكان الذي تدعونه والزمان الذي تدعونه واقعين مع المكان المهود والزمان المهود تحت جنس واحد وحاد واحد فلم يسموهما مكاناً وزماناً وهما يسموهما مسمين مفردين لها لبعدها بذلك عن الإشكال والتليس والسفسطة بالتحليل ^{١٥} بالأسماء المشتركة ؟ فإن كانا مع الزمان والمكان المهودين تحت حد واحد فقد بطلت دعواكم زماناً ومكاناً غير الزمان والمكان المهودين بالضرورة ، وبالله تعالى التوفيق ويستلزون أيضاً عن هذا الزمان والمكان غير المهودين أمهما خارج الفلك أم ^{١٨} داخل الفلك أم لا داخل ولا خارج ؟ فإن قالوا هما داخل الفلك فالحللاء إذن هو الملاء والمكان إذن في الممكن يعني في داخله وهذا محال ، والزمان إذن هو الذي

(١) اللذان يذكرون ع ب — (٢) فإذا كان ذلك كذلك ط — (٣) يدعونه عا

واقعان ط ت — (٨) المكان الذي لا بد له ع — (١٠) فلا فرق ط - (١٤) زماناً

ومكاناً ع — (١٦) تحت جنس واحد ع — (١٨-١٩) أم هما داخل الفلك ت ، أمهما

داخل الفلك أم خارجه فإن قالوا ط — (٢٠) ادن هو في الممكن ع

لا يعرف غيره . وإن قالوا هما خارج الملك أوحسوا لهما نهاية ابتداء مما هو خارج الملك .
وإن قالوا لا خارج ولا داخل فهذه دعوى مفتقرة إلى برهان ولا برهان على محتها
فهي باطلة فإن قالوا أنتم تقولون هذا في الباري تعالى ، قلنا لهم نعم لأن البرهان
قد قام على وجوده ، فلما صح وجوده تعالى قام البرهان بوجوب حلاله لكل ما في
المال على أنه لا داخل ولا خارج . وأنتم لم يصح لكم برهان على وجود الحلاء
والزمان الذي تدعونه فصار كلامكم | كله دعوى وبالله التوفيق

٣٤

قل أبو محمد : ولم نجد لهم سؤالاً أصلاً ولا أنونا قط بدليل مفورده عنهم ،
ولا وجدنا لهم شيئاً يمكن الشنب به في أزلية الحلاء والمدة فنورده عنهم وإن لم
يتنبهوا له ، وإنما هو رأي قلدرأ فيه بعض قدماء الملحددين فقط ، وبالله تعالى التوفيق
قال أبو محمد : وما يطل به الحلاء الذي سموه مكاناً مطلقاً وذكروا أنه لا يتناهي
وأنه مكان لا يتمكن فيه برهان ضروري لا انمكانك منه ، وأنظر في شيء أنه
برهانهم الذي موهوا به وشغبوا بإيراده وأرادوا به إثبات الحلاء ، وهو أننا نرى
الأرض والماء والأجسام النارية من الصخور والزئبق ونحو ذلك طباعها السفلى
أبداً وطلب الوسط والمركز وأنها لا تفارق هذا الطبع فتصعد إلا بقصر ينزلها
ويدخل عليها ، كرمنا الماء والحجر قهراً فإذا ردها ارتفعنا فإذا تركناها عادا
إلى طبعهما بالسوب . ونجد النار والهواء طبعهما الصعود والبعد عن المركز
والوسط ولا يفارقان هذا الطبع إلا بحركة قسر تدخل عليهما يرى ذلك عياناً
كالزق المنفوخ والآناء المجوف المصوب في الماء ، فإذا زالت تلك الحركة القسرية
رجعا إلى طبعهما . ثم نجد الإناء المسمى سارفة الماء يبقى الماء فيها سحاً ولا ينسفك
ونجد الزرافة ترفع التراب والزئبق والماء ، ونجد إذا حفرنا براً امتلا هواء

(١) ما خارج الملك ت ، من خارج الملك ح — (٢) لا داخل ولا خارج ح —
(٣) لا خارج ولا داخل ح — (٤) والله تعالى التوفيق ح — (٥) مفرده عنهم ح —
(٦) يتنبهوا وإنما ط — (٧) وشغبوا بذكره ح — (٨) الماء والصخر ح —
(٩) بحركة قسراً ط — نرى ذلك ح ، وري ذلك ط — (١٠) ولا يطفك ت ،
ولا يطفل ح — (١١) امتلات ح

- وسفل الهواء حيثذ ، ونجد المحججة تمتص الجسم الأرضي إلى نفسها . فليس كل هذا إلا لأحد وجهين لا ثالث لهما إما عدم الخلاء جملة كما تقول نحن وإما لأن طبع الخلاء يجتذب هذه الأجسام إلى نفسه كما يقول من يثبت الخلاء . فنظرنا في قولهم أن طبع الخلاء يجتذب هذه الأجسام إلى نفسه كما يقول من يثبت الخلاء فوجدناه دعوى بلا دليل فسقط . ثم تأملناه أخرى فوجدناه عائدة عليهم لأنه إذا اجتذب الأجسام ولا بد فقد صار ملاء ، فالملاء حاضر موحود والخلاء دعوى لا رهان عليها فسقطت وثبت عدم الخلاء . ثم نظرنا في قولنا فوجدناه يعلم بالمشاهدة ، وذلك أننا لم نجد لا بالحس ولا بتوهم العقل بالإمكان مكاناً يبقى خالياً قط دون متكن ، فصح الملاء بالضرورة ونطل الخلاء إذ لم يبق عليه دليل ولا وجد قط ، وبالله تعالى التوفيق

- ثم نقول لهم إن كان خارج الفلك خلاء على قولكم فلا يحلو من أن يكون من جنس هذا الخلاء الذي تدعون أنه يجتذب الأجسام بطبعه أو يكون من غير جنسه ، لا بد من أحد هذين الوجهين ضرورة ولا سبيل إلى ثالث البتة . فإن قالوا هو من جنسه | وهو قولهم فقد أقروا أن طبع هذا الخلاء الغالب لجميع الطبائع هو أن يجتذب المتكنات إلى نفسه فيمتلئ بها حتى إنه يحيل قوى العناصر عن طبائنها ، فوجب أن يكون ذلك الخلاء الخارج عن الفلك كذلك أيضاً ضرورة لأن هذه صفة طبعه وجنسه . فوجب بذلك ضرورة أن يكون ممتلئاً من جسم متمكن فيه ولا بد . وإذا كان هذا وذلك الخلاء عندهم لا نهاية له فالجسم المالى له أيضاً لا نهاية له . وقد قدمنا البراهين الضرورية أنه لا يجوز وجود جسم لا نهاية له ، وهذا القول يوجب وجود جسم لا نهاية له ، وكل ما أوجب كون

(١) وسفل الهواء ع — تمس ع ، تمس ط — وليس ع — (٥) أخذت ط ت —

(٨) لم نجد بالحس ولا توهم بالعقل ع — (١٣) ولا ط ط — (١٤) أقروا بأن ط —

جميع ط — (١٦) عن طبائنها ط — أن يكون الخلاء ع — كذلك ضرورة ع —

(١٧) ممتلئاً من جسم : سقط ط ت — (١٩) أيضاً : سقط ع — (٢٠) وهذا القول

لا يكون أصلاً : سقط ط ت

- مالا يكون فهو باطل لا يكون أصلاً ، فالحلاء باطل . ولو كان ذلك أيضاً لمكان
 ملاء لا حلاء ، وهذا خلاف قولهم . فإن قالوا بل ذلك الحلاء هو من غير جسد
 ٤ هذا الحلاء ، يقال لهم فبأي شيء عرفتموه وبما استدللتم عليه ، وكيف وجب أن
 نسموه حلاء وهو ليس حلاء ؟ وهذا ما لا يخلص منه وبالله تعالى التوفيق ، وم في
 هذا - واء . ومن قال إن في مكان خارج من العالم ناساً لا يحسون بحمد الناس ولا م
 ٦ كهؤلاء الناس ، أو من قال إن في خارج الفلك تاراً غير محرقة ليست من جسد
 هذه النار ، وكل هذا حق وهو س
 وقال أبو محمد : وكل ما أدخلنا في الباب من إبطال قولهم بأزلية المسكان
 ٩ والزمان فهو لازم لهم في قولهم بأزلية النفس أيضاً ولا فرق ، وبالله تعالى التوفيق

(١) ذلك كذلك أيضاً ع — (٢) وبإذات ، وبأي شيء ع — (٣) لا يخلص لهم
 منه ع — (٤) خارج من ع — (٥-٨) قال أبو محمد .. التوفيق : سقطت

٢

كتاب راد الساردين لناصر خسرو ، طعة كاوياني ١٣٤١ هـ ، ص ٩٦-١٠٨ ،
 راجع أيضاً من فوق ص ١٤٨ تعليق ٣

اندر مكان

٩٦

گروهی از حکما مر مکان را قدیم نهاده اند و گفتند که مکان بی
 ٣ نهایت است و او دلیل قدرت خداست : و چون خدای همیشه قادر

الترجمة

في المكان

١ ن طائفة من الحكماء قرروا أن المكان قدیم قالبر أن المكان غير متناه وانه دليل على

بود واجب آید که قدرت او قدیم باشد

دلیل بر آنکه مکان بی نهایت است

- و دلیل بر بی نهایتی مکان این آوردند که گفتند متمکن بی مکان
نباشد و روا باشد که مکان باشد و متمکن نباشد . و گفتند که مکان
جز متمکن | پذیرنده نشود و هر متمکنی بذات متناهی است و اندر
مکان است ، پس واجب آمد که هر مکان را نهایتی نباشد . و گفتند
که آنچه بیرون ازین دو عالم است از دو بیرون نیست یا جسم است
یا نه جسم است . اگر جسم است اندر مکان است و باز بیرون از
آن جسم یا مکان است یا نه مکان . اگر نه مکان است پس جسم است
و متناهی است ، و اگر نه جسم است پس مکان است . پس درست
شد که گفتند که مکان بی نهایت است

(۵) بحر بحثی ریده ب — (۶) و کفید... من ۲۵۶ س ۱۴ (است که) : سقط ک

الترجمة

قدرة الله ، ولا كان الله قادراً على كل شيء ، وحب أن تكون قدرته قدیمة

دلیل علی آن المكان غیر متناه

واستدلوا على لا نهاية المكان بأنهم قالوا إن التمكن لا يوجد غير المكان ، وأما المكان
فيحوز وجوده دون أن يوجد التمكن . قالوا إن المكان ليس سوى ما يحل التمكن وكل
تمكن بذاته متناه ويوجد في المكان ، فوجب أن المكان غير متناه . قالوا إن ما (يحوى)
هذين العالمين من خارج لا يحلو من أن يكون إما جسماً وإما لا جسماً . فإن كان جسماً كان
(ذلك الجسم) في المكان وكان من خارج ذلك الجسم إما مكان أو لا مكان ، وإن كان لا مكاناً
كان جسماً ومتاهياً^٥ وإن كان لا جسماً كان مكاناً ، وقد صح أن قولوا إن المكان غير متناه

هذا الاستدلال ليس واضحاً وإنما سقط من نسخة ب بعض كلمات

- و اگر کسی گوید مر آن مکان مطلق را نهایت است دعوی کرده باشد که نهایت او بجم است ، و چون هر جسمی متناهی است یا
- ۲ نهایت هر جسمی مکان باشد و هر جسمی نیز اندر مکان باشد ، پس گفتند که بهر روی مر مکان را نهایت نیست ، و هر آنچه مر او را نهایت نباشد قدیم باشد ، پس مکان قدیم است
- ۶ و گفتند که مر هر متمکی را جزوهای او اندر مکان جزوی است و کلّ او اندر مکان کلی گرویده است ؛ و مکان جزوی مر عظم جسم را گفتند که بگرد سطح بیرونی <او> جسمی دیگر اندر آمده باشد چون سطح اندرونی که هوای بسیط بگرد سبی اندر آید
- ۹ چون مر او را اندر هوا ندارند
- و گفتند که روا باشد که چیزی از چیزی دیگر دور شود یا
- ۱۲ نزدیک شود و لیکن دوری هرگز نزدیک نشود و نزدیکی هرگز دور نشود ، یعنی که چون دو شخص از یکدیگر بده ارش

الترجمة

وإن قال قائل إن ذلك المكان المطلق نهاية مكانه ادعى أن نهايته بالمجم . ولما كان كل جسم متناهياً أو كانت نهاية كل جسم هي المكان وكان كل جسم أيضاً في المكان * قالوا : إن المكان غير متناه من جميع الوجوه . وكل ما ليس له نهاية فهو قديم ، فالمكان قديم وقالوا : إن كل متكّن أجزاءه في المكان الحزقي* وكله محصور في المكان الكلّي* . وأطلقوا اسم المكان الجزئي على عظم الجسم الذي يحوي سطحه الخارج جسم آخر ، على مثال السطح الداخل الذي يحوي به هواً بسیط قاطعاً حياً يرفقونه في الهواء وقالوا : يجوز أن شيئاً يصير ببدأً أو قريباً من شيء آخر ولكن البعد لا يصير أبداً قريباً والقرب لا يصير أبداً بعداً ، يعني إذا ابتعد شخص عن شخص آخر عشرة أدرع كان البعد بينهما

* يظهر أن هذا النص غير كامل

- دور باشند دوری بمیان ایشان ده ارش باشد . و روا باشد که آن دو شخص یکدیگر نزدیک شوند تا میان ایشان هیچ مسافتی نماند ، و لیکن آن دو مکان که آن دو شخص اندر او بودند بر سر ده ارش بهم فراز نیاید . و چون آن شخصها از جایهای خویش غایب شوند هوا یا جسمی دیگر بجای ایشان بایستد و هرگز آن يك مسافت بمیان آن دو | مکان نه بیشتر از آن شود که هست و نه کمتر از آن و گفتند که اندر شیشه و خم و جز آن مکان است نبینی که گاهی اندر او هواست و گاهی آب و گاهی روغن و جز آن ، و اگر اندر او مکان بودی این چیزها بتعاقب اندروی جای نگرفتندی این جمله که یاد کردیم قول آن گروه است که مر مکان را قدیم گفتند چون حکیم ایران شهری که مر معنیهای فلسفی را بالعاظ دینی عبارت کرده است اندر « کتاب جلیل » و « کتاب انیر » و جز آن مردم را بر دین حق و شناخت توحید بحث کرد است ، و

الترجمة

عشرة أدرع . ويحور أن يتغارب الشخصان حتى لا يبقى بينهما أي مسافة ولكن المكائين الذين كان فيهما الشخصان في الابتداء لا تخرج (المسافة التي بينهما) عن عشرة أدرع . وإذا غاب هذان الشخصان عن مكائيهما هم الهواء أو جسم آخر مكائيهما فلا تزيد ولا تنقص أبداً تلك المسافة الواحدة التي بين المكائين مما كانت عليه وقالوا إن في القارورة وفي المدن وغيرها مكاناً . ألا ترى أن فيها مرة هواء وأخرى ماء ونارة ريناً وغير هذه ، ولو لم يكن فيهما مكان لما أحدثت تلك الأشياء مكاناً فيهما على تساقب وهذه الملة التي ذكرناها هي قول الطائفة الذين اعتبروا المكان قديماً مثل الحكيم الإيراني الذي عر عن الناس الفلسفة بأنماط دبية وكاتب يدعو الناس في كتابه « الحقل » وفي كتابه « الأنير » وغيرهما إلى الدرس الحق وإلى معرفة التوحيد ، ومثل محمد بن زكرياء النسي

٢ پس از او چون محمد زکریا که مر قوهای ایران شهری را بالفاظ
زشت ملحدانه باز گفته است و معنیهای استاد و مقدم خویش را
اندر این معانی عبارتهای موحش و مستنکر بگذارد است ، تا کسانی
را که کتب حکما را نخوانده باشند ظن افند که این معانی خود
استخراج کرده است

٣ و از آن قوهای نیکو که ایران شهری گفت است یکی اندر
باب قدیمی مکان است که گفته است مکان قدرت ظاهر خدای
است . و دلیل بر درستی این قول آن آورده است که قدرت خدای
١ آن باشد که مقدورات اندر او باشد ، و مقدورات این اجسام
مصور است که اندر مکان است . و چون اجسام مصور که مقدورات
است از مکان بیرون نیستند درست شد که خلا یعنی مکان مطلق
١٢ قدرت خدایست قدرتی ظاهر که همه مقدورات اندر اویند . و زشت
کردن محمد زکریا من این قول نیکو را نه چنان است که گفت است
قدیم پنج است که همیشه بودند و همیشه باشند یکی خدای و دیگر نفس

الترجمة

جاء بعده وفتح أقواله الإيرانية بالفاظ شنيعة إلعادية وغير معاني أسفاده المتقدم إلى تلك
المعاني عبارات موحشة مسكرة ، حتى يظن كل من لم يقرأ كتب الحكماء أنه استخراج تلك
المعاني بنفسه

ومن الأدوال الحجة التي قالها الإيرانية ما ذكره في باب قدم المكان إذ قال : إن
المكان قدرة الله الظاهرة . واستدل على صحة هذا القول بأن قدرة الله هي ما يشمل
المقدورات ، وأما المقدورات فهي الأجسام المصورة التي في المكان . وإذا كانت الأجسام
المصورة التي هي المقدورات لا تستطيع أن تكون خارج المكان ثبت أن الخلا يعني المكان
المطلق هو قدرة الله ، أي قدرة ظاهرة تشمل جميع المقدورات . وتبيح محمد بن
زكريا لهذا القول العس ليس هو بما قاله من أن القدماء الحجة كتاب دائماً وتكون دائماً

و سه دیگر هیولی و چهارم مکان و پنجم زمان و زشتگوی تر از آن باشد که مر خالق را با مخلوق اندر یک جنس شمرد تَعَالَى اللَّهُ عَمَّا يَقُولُ الظَّالِمُونَ عُلُوًّا كَبِيرًا |

۳

۹۹

دلیل بر اینکه مکان قدیم نیست

- و قول ما اندر این معنی آنست که گوئیم : روا نیست که آنچه حال او گردنده باشد قدیم باشد . و اگر مکان مطلق قدیم بودی چنان که این گروه می گویند ۶ بر حال نا گردنده بودی ، و چون حال او گردنده است م قول ایشان لازم آید که قدیم نیست . و دلیل بر آنکه حال مکان گردنده است آن است که او گاهی از شخصی کثیف و تاریک است و گاهی از شخص لطیف <و> روشن است ، ۷ و بدعوی ایشان بعضی از او بر جسم است و بعضی تهی است . و ما گوئیم که آنچه حال او گردنده باشد قدیم نباشد . پس اگر این قول درست نیست بخلاف این قول گوئیم تا درست باشد . پس گوئیم که آنچه حال او گردنده است و گاهی ۱۲ خورد و ضعیف است و گاهی بزرگ و قوی است چون نبات و حیوان و جز آن قدیم است ، و معلوم است که این قول محال است . و چون این محال است آنکه بخلاف این است درست است ، و آن آنست که گفتیم آنچه حال ۱۰ او گردنده است محدث است ، پس مکان محدث است ...

۱۰۲

* و نیز گوئیم که مر این گروه را که گفتند مکان قدیم است بدین

(۱۷) قدیم است ، و علی هامش ك : می ایشان که مکان را قدیم گفته بسبب قدم هیولی گفتند و لزوم قدم مکان از قوی که در متن کتاب است ظاهر است

الترجمه

--- أولها الله والثاني النفس والثالث الهیول والرابع المكان والخامس الزمان --- بل أتبع من ذلك أنه عدا الخالق والمخلوق في جنس واحد (تعالی الله عما يقول الظالمون علواً كبيراً)

* وقول أيضا : إن الذين قالوا عدم المكان استدلوها على دعواهم بأن قالوا إن الهیولی قديمة ،

قول دليل برای دعوی ایشان آن آوردند که گفتند هیولی قدیم است،
از بهر آنکه مر هیولی را جزوهای نامتجزی نهادند که مر هر یکی را
از آن عظمی است که از خوردی تجزیت پذیرد تا چون مر چیزی
با عظم را که مر او را از مکان چاره نیست قدیم گفتند بضرورت
مر مکان را قدیم بایست گفتن

نقل گفتار ایران شهری در قدم هیولی و مکان

و از قولهای نیکو که حکیم ایران شهری اندر قدیمی هیولی و مکان
گفته است و محمد زکریای رازی مر آن را زشت کرده است آن است
که ایران شهری گعت که ایزد تعالی همیشه صانع بود و وقتی نبود که
مر او را صنع نبود تا از حال یصنعی بحال صنع آمد و حالش بگشت .
و چون واجب است که همیشه صانع بود واجب آید که آنچه صنع
او بر او پدید آید قدیم باشد . و صنع او بر هیولی پدید آینده است ،
پس هیولی قدیم است ، و هیولی دلیل قدرت ظاهر خدای است .

(۱) دعوی ایشان وراکه گفتند ك — (۱۱) واحد آمد ب — (۱۲) پدید آمد ب

الترجمة

وذلك أنهم وضعوا أن الهیولی أجزاء لا تتجرى وأن لكل واحد من تلك الأجزاء عظمًا
لا يقبل التجزئة لصفه . فلما قالوا بقدم شيء ذي عظم لا بد له من مكان وحب ضرورة أن يقال
أن المكان قدیم (أيضاً)

نقل كلام الإیرانشهری فی قدم الهیولی والمكان

ومن الأقوال الحسنة التي ذهب إليها المحكم الإیرانشهری فی قدم الهیولی والمكان وكان محمد
ابن زکریاء يقيعها ما قاله الإیرانشهری من أن الله تعالى لم يزل صامعاً ولم يكن له وقت لا صبح له
فيه حتى ينتقل من حال عدم الصبح إلى حال الصبح وتغير حاله . ولما وحب أنه لم يزل صامعاً وحب
(أيضاً) أن يكون ما ظهر به صفة قديماً . على أن صفة يظهر في الهیولی ، فالهیولی قديمة وهي دليل

و چون مر هیولی را از مکان چاره نیست و هیولی قدیم است واجب آید که مکان قدیم باشد

- و زشت | کردن پسر زکریا مر آن قول را بدان است که گفت ۱۰۳
چون اندر عالم چیزی پدید می نیاید مگر از چیزی دیگر این حال دلیل است بر آنکه ابداع محال است و ممکن نیست که خدای چیزی پدید آورد نه از چیزی . و چون ابداع محال است واجب آید که هیولی قدیم باشد ، و چون مر هیولی را که قدیم است از مکان چاره نیست پس مکان قدیم است . و مر آن سخن بگو و معنی لطیف را بدین عبارت زشت باز گفت تا متابعان او از یدینان و مدبران عالم می پندارند که از ذات خویش علمی استخراج کرده است که آن علم الهی است که جز او مر آن را کسی ندانست
و ما از خدای تعالی توفیق خواهیم بر تألیف کتابی اندر ردّ مذهب محمد زکریا و جعلگی اقوال آن اندر آن جمع کنیم بعد از آنکه مر

(۳) این زکریا ک — (۶) بدید تواند آوردن ک

الترجمة

على قدرة الله الظاهرة . ولما لم يكن للهيولى بدّ من المكان وكات الهيولى قديمة وحب أن يكون المكان قديم

أما تبيح ابن زكرياء لهذا القول فهو بأن قال : لا كان لم يحدث في العالم شيء إلا عن شيء آخر صار هذا دليلاً على أن الإبداع محال وأنه غير ممكن أن يحدث الله شيئاً من لا شيء . وإذا كان الإبداع محالاً وجب أن تكون الهيولى قديمة . ولما كان لا بد للهيولى من المكان ثبت أن المكان قديم (أيضاً) . فقد أعاد ذلك الكلام الحسن والنبي الطيب بهذه العبارة القبيحة كي يظن أناعه من الملحدين ومدبري العالم أنه استخرج من نقاء نفسه علماً — يعني العلم الإلهي — لا يعرفه أحد سواه

ونحن سألنا الله تعالى أن يوفقنا إلى تأليف كتاب في الردّ على مدّعي محمد بن زكرياء نجمع به جملة

کتاب او را که اندر این معنی کرده است چند باره نسخه کرده ایم
۲ و ترجمه کرده بتفاریق مر بنیادهای مذهب او را بردهای عقلی ویران
همی کنیم اندر مصنفات خویش ، و الله خیر موفق و معین

و اکنون خواهیم که گوئیم مر عقلا را اندر معنی مکان که شکی
۶ نیست اندر آنکه اگر جزوی نا متجزی باشد عظم او خود مکان ذات
او باشد بقول این گروه ، از بهر آنکه او نه چون سبب باشد که
ذات او جزوهای بسیار باشد تا آن همه جزوها اندر عظم سبب باشد و
۹ باز مر سبب را اندر مکان کلی مکان باشد ، بل عظم آن ذات نا
متجزی خود مکان آن جزو باشد نه مکان چیزی دیگر . و چون عظم آن
جزو مکان ذات خویش باشد او متمکن باشد و عظمش مکان ذات اوست
۱۲ و او خود جز عظم خویش چیزی نیست ، پس او مکان باشد مکان
جزوی و م او متمکن باشد . و محال باشد که يك چیز م مکان باشد
و م | متمکن مگر آنکه مقرّ آیند که مکان خود جز عظم متمکن
۱۴ چیزی نیست از بهر آنکه عظم آن جزو خود ذات اوست
آنکه گوئیم که این گروه که مر مکان را قدیم گفتند همی گویند
غلط کردند کسانی که گفتند چون متمکن نباشد مکان نباشد ، و گفتند
۱۸ بل اگر متمکن نباشد مکان جزوی باشد و لیکن مکان کلی بیرخاستن
متمکن بر نخیزد . و معنی این قول آن خواستند که سبب بمثل متمکن
است و اگر ما سبب را اندر هوا بداریم جزوهای آن سبب اندر عظم

(۲۰) اندر هوا اندازیم

الترجمة

أقول هذا الرجل بعد أن سمعنا كتبه التي ألفها في هذا التي سمعاً مكرراً وترجماها مفرقة ،
فتنفس أسس مذهبه برودود عقلية في مصنفاته ، وانه موقفه للحير ومعين

- آن سبب باشد که آن مکان جزوی است مر آن جزوها را ، و جنگی
 سبب اندر سطح اندرونی هوا باشد که بگرد سبب گرفته باشد . و اگر
 خدایتعالی مر آن سبب را از این عالم بیرون کند آن مکان جزوی که ۲
 جزوهای سبب با سطح بیرونی خویش اندر او بود بر خیزد و لیکن
 آن مکان از هوا که سبب اندر آن بود بر نخیزد بلکه جزوهای
 هوا بدانجای که آن سبب را ما بداشته بودیم بایستد تا آنجا تهی نماند بی ۶
 جسمی . پس گفتند درست کردیم که پیرخلستن متمکن مکان جزوی
 بر خیزد و لیکن مکان کلی بر نخیزد ، چنانکه اگر خدایتعالی مر
 این عالم را از جسمیت او نیست کند این جای که امروز کلیت جسم ۹
 این عالم اندر اوست تهی بماند

ردّ دلیل معتقدان قدم مکان

- و بیان اینکه مکان بی متمکن وجود ندارد ۱۲

- وما مر این گره را که این گروه بستند بتوفیق خدایتعالی بکشائیم
 تا خردمندان خدای شناس مر مخلوق را بصفت خالق نگویند پس از
 آنکه بر آن واقف باشد . پس ما مر این قوم را که این قول ۱۵
 گفتند گوئیم که باتفاق ما و شما این عالم که جسم کلی است و اجزای
 او اندر عظم اوست | که آن مر جزوهای او را مکان جزوی است ۱۰۵
 بقول شما و کلیت عالم اندر فصای کلی است که شما همی گوئید بی نهایت ۱۸
 است و بگرد عالم اندر گرهتست ، و لیکن بخلاف آن است که شما
 همی گوئید اگر خدایتعالی مر کوهی را از این عالم بیرون کند مکان
 جزوی آن کوه که عظم اوست و جزوهای کوه اندر اوست بر خیزد ۲۱
 و لیکن حای آن کوه اندر این عالم تهی بماند و بر نخیزد ، و ما
 گوئیم که مر شما را بر درستی این قول برهانی نیست . و چون مر مکان

حالی را اندر این عالم وجود نیست — و هر که مکانی را از جسم خالی کند آن مکان > نا موجود شود < تا بوجود متمکنی دیگر که آن مکان را موجود بدارد موجود شود — متمکن از او بیرون نیاید ۳

بیان موجود مکان باعتبار شیشه

- چنانکه شیشه پر آب بدعوی شما مکان است مر آب را و اگر مر ۱
او را سرنگون سازی و آب فرو بری تا هوا بدو نشود که ۱
مکان را اندر او موجود بدارد آب از او فرود نباید البته هر چند که ۱
مر آب را از بالا به نشیب آمدن طبیعی است و آب بر تر از هوا ۱
بایستد و اندر آن شیشه مکانی پیدا شود که آن آب بر سر هوا ۱
همی از آن ایستد که اندر شیشه مکان بی متمکن ممکن نیست که ۱
موجود باشد و ایستادن آب بر سر هوا ممکن است . و اگر بجای آن ۱۲
شیشه مشکی شد پر آب و سر آن تنگ و مر او را سرنگون ساز ۱۲
بآب فرو نهند و اندر هوا نگونسار بدارندش چنان که مر آن شیشه ۱
را داشتند در وقت هم آب از او فرود آید و مکان را اندر مشك ۱۱
وجود نمایند بلکه نا بوده شود بطاهر هر چند که مر آن مکان را ۱۱
که آب اندر او بود هوای بسیط بگرفت بدانچه از مشك فراز آمد . ۱۰۶
و چون هوا جای آب بگرفت آن آب جای هوا بگرفت . و چون از ۱۰۶
شیشه فراز نیامد تا هوا جای آن آب کاندرا او بود بگرفتی مکان را ۱۸
وجود بود . پس پیدا شد که وجود مکان بوجود متمکن است و بی ۱۸
متمکن مر مکان را وجود نیست
- و گوئیم اگر آن جسم کوهی است یا بمثل سیبی است بقول شما مرکب ۲۱

(۱ - ۳) حالی کند آن مکان نا موجود شود و اگر مکان نا موجود نشود متمکن
از او بیرون نیاید ك — (۳) موجود نشود — (۶) فرو می ك — بدو پر نشود
ب — (۸) طیمة است ك — (۹) شیشه آبی مکان ب — (۱۱) فرود ریزد ك —
(۲۱) کوهی بود بایستی که بمثل قول شما که مرکب است ك

- است از جزوهای نا متجزئی ، پس آن جزو میانگی حیب متمکن است
و عظم او مکان جزوی است مراو را ، آنگاه شش جزو نا متجزئی
بگرد آن جزو میابگی اندر آمده اند که رویهای اندرونی آن شش جزو^۳
مکان کلی گشته اند مر آن جزو میانگی را ، و رویهای بیرونی آن
شش جزو بدید ر جهات باز مکاتند مر آن عظم را که از آن هفت
جزو نا متجزئی حاصل شد است . و همچنین برین ترتیب هر سطحی^۴
که جزوهای نا متجزئی بگرد او اندر می آید روی اندرونی آن
سطح مکان باشد مر آن عظم را که اندر اوست مکان کلی و آن عظم
مکانی باشد مر آن جزوها را که اندر اوست . و درست است که^۵
چون آن جزو اندرونی که نا متجزئی است و متمکن بحقیقت اوست بر
خیزد مکان جزوی آن که عظم اوست بر خیزد و مکان کلی او جز
سطحهای آن شش جزو که بگرد او اندر آمده اند چبری نبود ، و^{۱۲}
هر جزوی از آن بمظم خویش متمکن بود و سطح خویش مکانی
بود مر متمکن را . و چون همه متمکنات بر خیزد م مکان جزوی بر
خیزد و م مکان کلی . و چون اندر سبب که می بر خیزد هر^{۱۵}
جزوی نا متجزئی بمظم خویش اندر مکان جزوی خویش است و بسطح
خویش مر دیگر جزوها را بعضی از مکان کلی اوست تا چون آن بعضیا
فراز م آیند مکان کلی شوند مر دیگری را و سبب می بجمستگی خویش^{۱۸}
بر خیزد | پس همه ذوات و سطوح عظمهای آن جزوها بیرخاستن^{۱۰۷}
او بر خیزند . و چون ظاهر کردیم که عظمهای آن جزوها مکانهای
جزوی بود و سطحهای آن جزوها مکان کلی بود مر آن عظمها را که^{۲۱}
بدو اندر بودند پیدا شد که بیرخاستن سبب نه مکان جزوی او ماند
و نه مکان کلی او

و محمد زکریای رازی چون اندر اثبات مکان و زمان از حجت
 عقل عاجز آمده است اندر کتب خویش جایی گفته است که ۱۰۸
 گواهی اندر اثبات زمان و مکان از مردم عامه جویند خردمندان ۲
 که نفس ایشان را بدیهت باشد و بلجاج و برای متکلمان پرورده نشده
 باشد و منازعت نجویند . و گفته است که من از چنین مردمان ۱
 پرسیدم و گفتند عقلهای ما گواهی میدهد که بیرون از این عالم
 کشادگی است که کرد عالم گرفته است ، و میدانیم که اگر فلك
 بر خیزد و گردش نباشد چیزی هست که آن هموار بر ما می گذرد
 و آن زمان است ۱

و ما گوئیم که این سخنی بس رکبک است و گواهی بس نا
 پذیرفتنی است از بهر آنکه نفس عامه چون مر اجسام را چنان بیند که
 هوا بگرد آن اندر آمده است و ظنش چنان است که هوا مکانیست تهی و ۱۲
 گمان برد که بیرون از فلك نیز هواست ، از بهر آنکه می نداند که
 هوا جسمی جای گیر است چون دیگر اقسام جسم . و اگر نه چنین

(۳) جوینده خردمند آن است که ك - (۸) همواره ك - (۱۰-۱۱) و گواهی
 سمع نا پذیرفتنی است ك - (۱۱) نفس عامه جوهر اجسام را ب

الترجمة

ولما عجز محمد بن زکریاء الرازی عند إثباته للمکان والزمان عن إيراد الحجة العقلية قال في
 موضع من كتبه : إن العللاء يتصورون دليلاً على إثبات الزمان والمکان عند عوام الناس الذين
 احتفظوا على ابدية ولم تتعد أنفسهم لطباع التكليف وآرائهم والذين لا يتصورون المنارعة . قال :
 إني قد سألت مثل هؤلاء الناس وقالوا لي إني عفوئنا ندلنا على أنه يوجد من خارج هذا العالم
 امتداد (او . مضى) محیط بالعالم ، ونعرف أنه لو ارتفع الفلك ولم يوجد دورانه كان هناك
 شيء يمر بنا دائماً وذلك هو الزمان

است چرا ظنش نیفتد که بیرون از این عالم آب است یا خاک است
بگرد آن گرفته ...

٣

كتاب المباحث للمصنفية لفرع الدين محمد بن عمر الرازي (طبعة حيدر آباد ١٣٤٣ هـ)
ج ١ ص ٢٤٦ - ٢٤٧ (١)

قال محمد بن زكرياء الرازي إنَّ للخلاء قوة جاذبة للأجسام ولهاك يجتسب
الماء في الأواني التي تسمى سراقا الماء وينجذب في الأواني التي تسمى زرافا
الماء (٢) ...

٣

والذي يدل على بطلان الاول وجهان الاول أن أجزاء الخلاء متشابهة كما
بيننا، فلو كان لبعضها قوة جاذبة لسكان جميع الأجزاء كذلك فما كان يجب أن يكون
الانجذاب إلى اليمين أولى منه إلى اليسار . والثاني أنه لو كان حابس الماء في السراقه
هو الخلاء الذي امتلأ به فلم يرل الماء المتفوش في الهواء الشاغل لخلل الهواء الخالي
ينزل وإن كان ثقله ينطب حذب ذلك الخلاء فلا ينتقل الماء المسكب عليه القارورة
ولا ينساب الخلاء بل ينجذب وإما ذلك الثقل المشتمل عليه أسهل من إمساكه الثقل
المباين . وأيضا فلم انه إذا قنع رأس الآنية ينزل الماء على كان يجب أن يجتسب الخلاء

(١) لم يوصل إلى مقابلة النص للطبع نسخة مخطوطة (راجع من فوق ص ٢٠٢

تطبيق ١) فائشاء كما هو في الطبعة وإن كان التحريف به ظاهراً

(٢) ورد هذا القول منسوباً إلى الرازي في كتاب الأسماء الأربعة لشيخنازي (ص ٢٤٥)

وفي شرح المواقيت للرحماني ، راجع S Pines, Beiträge p. 47 وانظر أيضاً من

فوق ص ١٧١ و ص ٢٥٠

الماء هناك ولا يتركه حتى ينزل ولا يدع الإتياء الذي فيه ينزل أيضاً بل يبقى مرتفعاً
 ١٢ مثلاً . فإن قالوا تقل الإتياء غلب جذب الحلاء أبطأنا ذلك بما إذا كان الإتياء أخف
 وزناً من الماء الذي فيه

٤

كتاب راد المسافرين لناصر خسرو ، ص ١١٠ - ١١٤ و ١١٦ - ١١٨

اندر زمان

١١٠

از حکما آن گروه که گفتند هیولی و ممکن قدیمان اند و مر
 ٢ زمان را جوهر نهادند و گفتند که زمان جوهریست دراز و قدیم،
 و ردّ کردند قول آن حکما را که گفتند مر زمان را عدد حرکات
 جسم ، و گفتند اگر زمان عدد حرکات جسم بودی روا نبودى که
 ٦ دو متحرک اندر يك زمان بدو عدد متفاوت حرکت کردندى . و
 حکیم ایران شهری گفته است که زمان و دهر و مدت نامهای است
 که معنی آن از يك جوهر است ، و زمان دلیل علم خداست

الترجمة

إن طائفة الحكماء الذين قالوا إن الهیولی والمكان قدیمان تردوا أيضاً أن الزمان جوهر ،
 وقالوا إن الزمان جوهر محتمل وقديم . وردوا على قول الحكماء الذين قالوا إن الزمان عدد
 حرکات الجسم ، وقالوا لو كان الزمان عدد حرکات الجسم لما جاز أن يتحرك متحرکان في
 زمان واحد بمتدین متفاوتین . وقال الأيراشهری الحکیم إن الزمان والذهر والمدة ليست إلا
 أسماء يرفع مساهلاً إلى جوهر واحد . (وقال) إن الزمان دلیل على علم الله كما أن المكان دلیل

چنانکه مکان دلیل قدرت خداست و حرکت دلیل فعل خداست و جسم دلیل قوت خداست ، و هر یکی از این چهار بی نهایت و قدیم است ، و زمان جوهری رونده است و بی قرار . و قول که محمد ^۳ زکریا گفت که بر اثر ایران شهری رفته است همین است که گوید زمان جوهری گذرنده است

- وما گوئیم زمان چیزی نیست مگر گشتن حلقای جسم بر یکدیگر ^۶
تا چون جسم از حالی بحالی شود آنچه بمیان آن دو حال باشد مر آن را
همی زمان گویند ، و آنچه مر او را حال گشتن نیست مر او را زمان
گذرنده نیست بلکه حال او یکی است و مر يك حال را درازی نباشد . ^۹
و دلیل بر درستی این قول آن است که آنچه حال او گردنده است
جسم است و زمان آن است که اندر او جسم از حالی بحالی دیگر شود
چنانکه از روشنائی بتاریکی رسد و مر آن مدت را روز گویند ، ^{۱۲}
یا از تاریکی بروشنائی رسد و مر آن مدت را شب گویند ، و یا جسم
نبات و حیوان از خوردی بررگ شود | و مر آن مدت را عمر گویند ^{۱۱۱}
و جز آن . و چون مر هر حال گردنده را گشتن حال او اندر زمان ^{۱۰}
است و حال او جز بزمان گردنده نیست و آنچه حال او گردنده
است جسم است و گشتن حال جسم حرکت است پیدا آمد که زمان
جز حرکت جسم چیزی نیست . و نیز پیدا آمد که آنچه او نه جسم ^{۱۸}

(۲) و هر یکی جوهراتی بی نهایت ك — (A) حال گذرنده نیست ك

الترجمة

على قدرة الله والحركة دليل على فعل الله والجسم دليل على قوة الله ، و كل واحد من تلك الأربعة غير متناه و قدیم . (وقال) ان الزمان جوهر متعل بغير قرار . و أما قول محمد بن زكريا الذي جاء بعد الإيراشهري فهو أنه قال ان الزمان جوهر يجري

است حال او گردنده نیست و آنچه حال او گردنده نیست زمان بر او گذرنده نیست ، چه اگر زمان بر او گذرنده بودی حال او نیز بگشتی چنانکه حال جسم گشت که زمان بر او گذرنده بود . . .

۱۱۲ اگر زمان جوهری بسیط باشد محال باشد که مر او را جزوها باشد از هر آنکه متجزی مرکب باشد نه بسیط . و اگر زمان جوهر باشد محال باشد که با چیز همی شود چنانکه زمان گذشته نا چیز شده است و جوهر نا چیز شونده نباشد . . .

گوئیم که اندر این تصور کردن مر زمان را جوهری قدیم گذرنده جز تصور محال و خطای عظیم و زیانی بزرگ نیست . اما این تصور | محال بدان است و بدان روی است که اگر زمان جوهریست و آنچه از او گذشته است نا چیز شد است و آنچه نیامد است موحود نیست پس از او جر آن يك جزو که مر او را اکنون گویند و آن پدید آینده است و نا چیز شونده چیزی ظاهر نیست . و پدید آینده محدث باشد و محدث قدیم نباشد . و آنچه از او هیچ جزوی ثابت و قائم بذات نباشد و عدم پذیر باشد او جوهر نباشد

اما خطای عظیم و زیانی بزرگ اندر این تصور بدن رویت که هر که مر زمان را نداند که چیست بحقیقت آنکس تصور کند که خدایتعالی را حدّ و زمان است و زمان بر او گذرنده است . و بدین تصور آنکس مر خدای را محدث تصور کرده باشد ، از بهر آنکه معلوم است م مر حکمای دین را و م مر حکمای فلسفه الهی را پیراهنهای عقلی که عالم حسی محدث است . و چون زمان جوهر گذرنده باشد

(۱۰۰۹) چون تصور محال و خطای عظیم و زیانی بزرگ است اندرین تصور چیزی نیست

بدان روی که اگر زمان ك — (۱۱) ناخیر شد ب — (۱۳) و باخیر شونده ب —

(۱۷) هر که مر آن زبان را نداند ك — (۱۸) درجه و زمان است ك —

(۲۰) و م مر حکمای علم الهی ك

آن زمان که پیش از آن بوده است که خدایتعالی در این عالم را
بیافرید گذشته باشد ، و آخر آن زمان که خدای تعالی اندر او
بی عالم بود آن ساعت بوده باشد که خدایتعالی در این عالم را اندر او^۳
بیافرید . و چون در آن زمان را آخر بود لازم آید که در زمان
خدایتعالی را اولی باشد تا بآخر رسد . و آنچه در زمان او را اول^۱
و آخر باشد او محدث باشد

* پس درست کردیم که آنکس که در زمان را جوهر گوید در
خدای را محدث گفته باشد . و همه تعییر در محدث زکریا را که
چندان سخن ملحدانه گفته است و بآخر مذهب توقف را اختیار^۹
کرده است ، گفتست اندر آنچه می ندانم از کارها توقف کردم
و خدای | مرا بدین توقف عقوبت نکند ، بدین سبب بود است که^{۱۱۴}
زمان را جوهری قدیم تصور کرد است و گذرنده ...^{۱۲}

و عیب اندر این طریقت آن است که گفته است زمان جوهری^{۱۱۶}
گذرنده است ، از بهر آنکه اگر چنین باشد چنانکه گفتیم آن زمان
که پیش از آفرینش عالم بوده است بر عالم گذشته باشد و آخر آن^{۱۰}
زمان اگرچه دراز بوده است اول آفریدن این عالم باشد . و آنچه در

(۸) و همه تعییر محمد زکریا که ک - (۹) ملحدان : سقطك - (۱۶) زمان و اگر چه ك

* الترجمة

فقد أنبأ أن من قال إن الزمان جوهر يجب أن يقول إن الله محدث . وكل الجوهرة التي
وقع فيها محدث زكريا - وهو الذي قال بتل هذا القدر من كلام اللحديين ، ثم احتار في
آخر الأمر مذهب التوقف ، قال . إن أتوقف من الأمور التي لا أعرفها وإن الله لا يمانعني على
هذا التوقف - فدلها أنه تصور أن الزمان جوهر قدیم یجری

بعضى را از زمان او آخر باشد مر آن بعضى را اوّل باشد ، و آنچه مر
بعضى را از زمان او اوّل و آخر باشد او محدث باشد . . .

۱۱۷ * و گروهى که مر آن را جوهرى گمان برند آنست که چون آنچه

زمان بر او گذرنده است بر خيزد زمان او با او بر خيزد چنانکه هر
که بميرد زمان او بر خيزد . پس اگر فلك که حرکت او بر تر
از همه حرکات است بر خيزد زمان بمملکتى بر خيزد . اما دهر نه

۱۱۸ زمان است بل زندگى زنده دارنده ذات خویش است چنانکه زمان
زندگى چيزيست که مر او را زنده | دارنده جز ذات اوست . و مر

(۱) آخر او ك — (۳ - ۴) انست که چنانك چیزی که زمان ك

* الترجمة

وأما طائفة الدين نوهوا أن (الزمان) جوهر (قد ظنوا :) أنه إن ارتفع الشيء الذى
يحصى عليه الزمان فقد ارتفع زمانه معه ، كما يرتفع زمان كل من يموت . فإن ارتفع الفلك الذى
حركاته أطل من جميع الحركات فقد ارتفع الزمان بمملكته . وأما الدهر فليس هو الزمان بل هو
حياة الشيء القائم بداره كما أن الزمان حياة الأشياء التى لها حياة قائمة بغير ذاتها * . وليس الدهر

* ورد مثل هذا القول فى فقرة صغيرة فى مجموعة راغب باشا رقم ١٤٦٣ ورقة ٨٩ ظ
سوان « ما الفصل بين الدهر والزمان » . وهذه المجموعة تحتوى على مقالين للراى (راجع
من لوق ص ١١٣) وعلى رسائل لابن على مكوه ولأبى خير الحس بن سوار وعبرها ،
ولعل الفقرة لأحد هؤلاء المؤلفين ، وهناك نصها :

« إن الدهر هو عدد الأشياء الدائمة والزمان هو عدد الأشياء الزمانية ، وهذان العددان
يعدّان الأشياء فقط ، أعنى الحياة والحركة . فإن كل مادة إما أن يعدّ جزءاً بعد جزء وإما أن
يعدّ الكل معاً . فإن كان هذا على ذلك قلنا : إن الشيء الذى يعدّ الكل هو الدهر ، والشيء
الذى يعدّ الأجزاء جزءاً بعد جزء هو الزمان . فقد استبان الآن وصحّ أن العدد اثنان فقط ،
أحدهما يعدّ الأشياء الدائمة الروحية وهو الدهر ، والآخر يعدّ الأشياء المادية الواقعة تحت
الزمان وهو الزمان وهو عدد حركات الفلك »

دهر را رفتن نیست البته بلکه آن يك حال است از بهر آنكه
او زندگى و ثبات چيزيست كه حال او گردنده نیست. و چون مر اين
حق را تصور کرده شود زمان را بر روحانيات گفته نياید وجوئده ٢
متحير نمايد

(٣) روحانيان ب

الترجمة

ذهاب التة بل هو في حال واحدة لأنه حياة وثبات للأشياء التي لا تتغير حالها . وإذا كان
إسان يتصور هذه الحقيقة على يطلق اسم الزمان على الاشياء الروحانية ولن يلقى الباحث متعباً

٥

كتاب المطالب العالية لفر الدين محمد بن عمر الرازي (المتوفى سنة ٦٠٦) . وقد انتجنا
فيها على بعض فصول من المقالة الأولى من الكتاب الخامس من موضوع تلك المقالة البحث في
الزمان . وكتاب المطالب العالية آخر وأصح ما ألفه فر الدين في الفلسفة الإلهية ابتداءً تأليفه في
سنة ٦٠٣ أي ثلاث سنين قبل وفاته ولم يجه (١)

اعتمدنا في نشر الفصول التالية على النسخة المخطوطة المحفوظة بدار الكتب المصرية تحت
رقم ٤٥٠ م توحيد (ورقة ٢٠٧ ط وما يابها) وهي نسخة حديثة التحرير مملوءة بالأخطاء
واجتهدنا في تصحيحها على قدر الامكان . واطلنا أيضاً على تلخيص كتاب المطالب العالية (٢)
لمحمد بن تاماور بن عبد الملك الخوافي (المتوفى سنة ٦٤٦) (٣) غير أن قائمته في تصحيح
النص قليلة

(١) راجع ما قلناه به أحمد بن مصطفى طاش كبرى راده في كتاب مفتاح السعادة (حيدر آباد

(١٣٢٨) ج ١ ص ٤٤٧

(٢) محفوظ في الخزانة التيمورية بدار الكتب المصرية تحت رقم ٥٣٣ عقائد (وهي محررة

في سنة ١٢٠١ هـ ومعولة عن نسخة المؤلف المكتوبة سنة ٦٤٣ هـ

(٣) راجع طقات الشافعية الكبرى للكي ج ٥ ص ٤٣

من الفصل الثاني

في تقرير قول من يقول العلم بـكون المدة والزمان
موجوداً علم بـديهى أولى لا يحتاج إلى الحجة والدليل

٣

٢٠٧ ط

اعلم أن المثبتين | للـمدة فريقان منهم من يدعى أن العلم بوجوده علم بـديهى
ضرورى عى عن البيان والبرهان ، ومنهم من حاول إثباته بالـبينة والبرهان . أما
الفريق الأول فـنهم محمد بن زكرياء الرازى وقوم آخرون

١

وقال مولانا الإمام الداعى إلى الله : إني وإن كنت ما وجدت لهم إلا ادعاء
الـبديهية والـضرورة إلا أنى أقـرر قولهم تقريراً أحسن وأكل مما ذكروه . وأقول لهم
أن يحتجوا على صحة قولهم بوجوده :

٩

(الحجة الأولى) إنا لو فرضنا شخصاً غافلاً عن وجود الأفلاك والكواكب
وعن طلوعها وغروبها بأن كان أعمى أو كان جالاً في بيت مظلم وقدرنا أنه قصد
تسكين الحركات بأسرها حتى الطرف والنفس فإن هذا الإنسان يحد المدة أمراً مثبتاً
لا يحدث ويمر دائماً بلا وقوف ولا انقضاء . والعلم بذلك ضرورى حتى إنه إذا
اعتبر هذه الحالة من البكرة إلى الضحوة ثم اعتبرها من الضحوة إلى وقت الظهر
فإنه مع غفلته عن حركة الشمس والقمر وسائر الكواكب والأفلاك يعلم بالـبديهية
أن علمه بهذا الاعتبار لا يتوقف على علمه بأن فلاناً تحرك أو كوكباً تحرك . وهذه
الاعتبارات تدل على أن العلم بوجود المدة والزمان علم بـديهى أولى عى عن
البيان والبرهان

١٨

(الحجة الثانية) إن كل أمر يشير العقل إليه سواء كان موجوداً أو معدوماً
فإن ذلك الأمر إما أن يعتبر حال حدوثه وتبدله أو حال دوامه واستمراره . فإن
اعتبرناه حال حدوثه فهنا العقل حكم بإثبات حال وحين وزمان جـمله ظرفاً

٢١

(٥) من حاول إثباته خ — (٧) إنا وإن كنت خ — (١٢) أمراً شيئاً خ —

(١٣) وم دائماً خ — (٢٠) ومـدله خ — (٢١) طرفاً خ

- لحدوثه ، وإن اعتبرناه حال دوامه فهذا الدوام لا يعقل منه إلا إذا كان موجوداً في الأزمنة المتقدمة مع أنه موجود في الزمان الحاضر ، < وإن > رفضنا اعتبار الزمان والمدة عن العقل عجز العقل حينئذ عن تصور معنى الحدوث وتصور معنى الدوام . ولما كان هذان المعنيان متصوران بديهياً ثبت أن تصورهما لا يتقرر إلا عند الاعتراف بوجود الزمان من العلوم البديهية الأولى . والذي يريد هذا الكلام تقريراً أن المتكلمين قالوا المرض لا يبقى زمانين والباقي هو الذي استمر وجوده زمانين وأكثر . فهم لا يعقلون الشئ معنى الحدوث ومعنى البقاء < إلا > بالقياس إلى المدة والزمان ، وهذا يدل على أن العلم بوجود المدة علم بديهي غنى عن الحجة والرهان (الحجة الثالثة) على أن العلم بوجود المدة علم بديهي هو أن تقول : إنا إذا قلنا إن آدم عليه السلام كان قبل محمد عليه السلام فإننا لم نقل من هذه القبلية إلا أن بينهما مدة مخصوصة وزماناً مخصوصاً ، وإذا قلنا الأخوان التوأمان وجدنا معاً لم نقل من هذه المعية إلا أنها حصلت في زمان واحد . ولو رجعت إلى جميع العقلاء الذين بقوا على فطرتهم الأصلية وسلامة عقولهم الفريزية لم يفهموا من هذه القبلية ولا من هذه المعية إلا ما ذكرناه . فلهذا أن العلم بوجود المدة والزمان علم مقرر في بدائنه العقول وغرائز الأذهان . فإن قيل فلم لا يجوز أن يكون المراد من هذه المعية والقبلية نفس ذاتيهما ، قلنا لأننا جعلنا ذاتيهما ووجوديهما مورداً للتقسيم لهذه المعية وهذه القبلية ومورد التقسيم مغاير لما به حصل ذلك التقسيم وذلك معلوم بالضرورة
- ١٨ (الحجة الرابعة) أن كل عاقل يعلم بديهية عقله أن الجسم إما أن يكون متحركاً وإما أن يكون ساكناً . والمقول من كونه متحركاً < أنه > إنما يكون متحركاً إذا حصل في مكان بعد أن كان حاصلًا في غيره ، وهذه العدية إشارة إلى أن هذا الجسم كان حاصلًا في حيز ثم حصل في زمان آخر في حيز آخر . وهذا يدل على أنه

(١) إلا أنه كان خ — (٤) وثبت خ — (٦) تقريره خ — — الفرض خ —

(٧) لا يفهموا خ — (١٣) الذين تفهموا خ — (١٥) بداية القول خ —

(١٦) ووجوديهما خ

لا يمكن تعقل معنى الحركة والتغير إلا بعد الاعتراف بوجود المدة والزمان . وأما
السكون فلا نقول منه هو استمرار الجسم في الحيز الواحد زمانا طويلا وهذا
أيضا إشارة إلى وجود المدة والزمان . فلما كان العلم بحقيقة الحركة وبحقيقة السكون
علما بديهيا أوليا جليا > وثبت < أن العلم بهما لا يتقرر إلا عند التسليم بوجود
المدة والزمان وثبت أن الذي | يتوقف عليه الأولى أولى أن يكون أوليا ثبت أن
العلم بوجود المدة والزمان علم بديهي أولى

(الحجة الخامسة) ان كل عاقل يعلم سديه عقله أن الموجود إما أن يكون
قديما أو محدثا ، ثم إنه لا يعقل من القديم إلا أنه الذي لا أول لوجوده ولا يعقل
من الحادث إلا أنه الذي يحصل لوجوده أول . ثم إذا فسرنا قولنا أنه لا أول
لوجوده < و > هو أنا إذا اعتبرنا حاله في الأزمنة السابقة فإننا لا نصل بقولنا
إلى زمان إلا وقد كان موجودا قبله ، وإذا فسرنا الحادث وهو أنه الذي لوجوده
أول ثم يفهم منه [إلا] أن عقولنا تنتهي إلى وقت يحكم عقلا بأنه حدث فيه ، فيثبت
أن صريح العقل حاكم بأن الشيء إما أن يكون قديما وإما أن يكون محدثا ويثبت أنه
لا يمكن تصور معنى القديم ومعنى المحدث إلا عند الحكم بوجود الزمان . وذلك
يفيد أن العلم بوجود المدة والزمان علم بديهي

(الحجة السادسة) ان صريح العقل حاكم بأنه يمكن قسمة الزمان إلى السنين
وقسمة السنين إلى الشهور وقسمة الشهور إلى الأيام وقسمة الأيام إلى الساعات ،
ويعلم بالضرورة أن الساعة جزء من اليوم الذي هو جزء من الشهر الذي هو جزء
من السنة التي هي جزء من المدة . والعلم بحصول هذه التقديرات والتقسيمات علم
ضروري والعلم بكون بعضها أقل من بعض أو أكثر من بعض علم ضروري . ومن
المعلوم بالضرورة أن المحكوم عليه بقبول التقسيمات منابر للسواد والبياض والحجر

(١) تعقل معنى خ — (٤) > وثبت < : يابس في ح — عند تسليم لوجوده خ —
(٨) لا تعمل ولا تعقل ح — (١٠) فإننا لا يصل لقولنا ح — (١٢) ينتهي خ —
بل الصواب : تحكم عليه بأنه — (١٣) ان صريح العقل ثابت بأن (راجع ص ١٦) —
(٢١) ومن المعلوم بالضرورة خ

- والمثلث وأن ذلك الأمر ما لم يكن متحققاً في الأعيان امتنع كونه مورداً لهذه التقسيمات في الأعيان . فيثبت أن العلم بوجود الزمان والمدة علم بديهي
- (الحجة السابعة) ان كل أحد يعلم بأن هذه المدة قصيرة وتلك المدة طويلة ،
 ٣ فانه يقال بقي إلى وقت الظهر زمان طويل ثم يقال بعد ذلك انه لم يبق < من > تلك المدة إلا القليل ، والعلم بحصول هذه الأحوال علم بديهي . ومق كان العلم بصفة الشيء بديهيّاً كان العلم بأصل وجوده أولى أن يكون بديهيّاً ، فيثبت أن
 ٦ العلم بوجود المدة والزمان علم بديهي . لا يقال لم لا يجوز أن يقال هذه القلة وهذه الكثرة فرضان واعتباران لا حصول هما إلا في الذهن والخيال ، لأننا نقول هذا الفرض الذهني إن كان مطابقاً للأمر الخارجي حصل المطلوب وإن لم يكن مطابقاً
 ٩ كان فرضاً كاذباً وحكماً باطلاً وكان جاريّاً مجرى ما إذا فرضنا هذا الحجر ياقوتاً مع أنه في نفسه ليس كذلك . ومعلوم أن تقسيم الزمان بالأجزاء العظيمة والصغيرة ليس من هذا الباب فيبطل قول من يقول انه محض الفرض والاعتبار
- ١٢ (الحجة الثامنة) ان جميع الجهال والعوام يؤرّحون ويعلمون أن السنين تتوالى وتتعاقب ويميزون بدايته عقولهم بين الماضي والمستقبل والحالي . وهذه الصفات لاشك أنها صفات المدة ، والصفة إذا كانت معلومة بالضرورة كان الموصوف أولى أن يكون كذلك . واعلم أن هذه الوجوه متقاربة وهي بأسرها دالة على أن العلم بوجود المدة ضروري
- (الحجة التاسعة) انا قد محكم على حركتين بأنهما ابتدأتا معاً وانقطعتا معاً
 ١٨ ويكون علمنا بهذه المعية في الابتداء وفي الانقطاع علماً ضرورياً ، وقد نقول في حركتين أخريين ان إحداها ابتدأت قبل الأخرى وانقطعت قبلها أو بعدها ، وعلمنا

(١) كونه مورداً خ (٢) تعلم خ - (٤) فانه تعالى بقي خ — إلى وقت الظهور خ — (٧ - ٨) وهذه الكثرة أمران اعتباران لا حصولهما خ — (٩) هذا الفرض خ — (١١) ان يقسم الزمان خ — (١٤) بداية عقولهم خ — والحال خ (١٥) معلومة الضرورة خ — (١٦) بأسرها دالة خ (١٨) ابتدأت خ — (١٩) وقد يجوز خ — (٢٠) أخريين ان احدهما خ — وبسببها خ

بهذه التقدم والتأخر علم ضروري . ثم لا نقبل من هذه المعية إلا أهمها حصلت في زمان واحد ولا نقبل من هذا التقدم والتأخر إلا أن إحداها حصلت في الزمان السابق على زمان حدوث هذه الأخرى ، وكل ذلك يدل على أن العلم بوجود | المدة والزمان بديهي

(الحجة العاشرة) انا محكم حكماً بديهياً بأن هذه الحركة أبطأ من تلك الأخرى مثل قولنا إن ذهاب النملة أبطأ من طيران <...> ثم إنه لا يمكننا تفسير الحركة البطيئة والحركة السريعة إلا بأن نقول السريعة هي التي تقطع مسافة مساوية لمسافة البطيئة في زمان أقل من زمانها ، أو التي تقطع مسافة أطول من مسافة البطيئة في زمان مساو لزمانها . فلما ثبت أن العلم بكون الحركة بطيئة وسريعة علم بديهي وثبت أنه لا يمكن فهم تصور ماهية الحركة السريعة وماهية الحركة البطيئة إلا بعد الاعتراف بوجود المدة والزمان علمنا أن العلم بوجود المدة والزمان علم بديهي

واعلم أننا قد تبينا بهذه الوجوه العشرة التي ذكرناها على كثير من الوجوه المغيرة لها مع < ما > في الواحد منها كفاية في إثبات هذا المطلوب . ولما ثبت أن العلم بوجود المدة والزمان علم بديهي أولى فقول : هذه المدة لا يجوز أن تكون عبارة عن حركة الفلك ولا عبارة عن صفة من صفات شيء من حركات الفلك *

من الفصل الرابع

في البحث عن ماهية الزمان

الذي ذهب إليه أرسطو طاليس وارتضاه المعسرون هكأبي نصر الفارابي

(١) بهذا التقدم والتأخر خ — (٢-١) لا نقبل . . . ولا نقبل خ — (٢) ان أحدهما حصل خ — (٦) ان ذهب النملة خ — (١٣) لهذه الوجوه خ — (١٥) فيقول خ — (١٩) وارتضاه المعسرون خ

* أورد نصر الدين في شية هذا الفصل عدة براهين على أن الزمان ليس عبارة عن حركة الفلك

- وأبي علي بن سينا أنه مقدار حركة الفلك الأعظم . وقال الشيخ أبو البركات
 بغدادى صاحب المعتبر أنه مقدار الوجود . وقال قوم آخرون أنه عبارة عن نفس
 حركة الفلك الأعظم . وقال آخرون لا معنى الزمان إلا مجرد التوقيت على ما فسرناه ^٢
 وكشفنا عن معناه . وقال آخرون كما أن النقطة تعمل بحركتها الخط فكذلك الآن
 يعمل بحركته الزمان ، وكما أن النقطة إذا قفلت بحركتها الخط كانت واصله وإذا
 وقفت تلك النقطة على الخط الذى وجد أولا كانت فاصلة فكذلك الآن إذا قفل ^٦
 بحركته الزمان كان آنا واصلًا وإذا حدث في الزمان المتصل كان آنا فاصلًا .
 وقالت طائفة عظيمة من قدماء الحكماء الزمان جوهر أزلى واجب الوجود لذاته
 ولا تعلق له في ذاته ولا في وجوده لا بالفلك ولا بالحركة وإنما الفلك بحركته يقدر ^٩
 أجزاؤه كما أن النتيجة تقدر بسبب أحوالها المختلفة أجزاء الليل والنهار . ثم قالوا
 هذا الجوهر قائم نفسه إن حصل فيه شيء من الحركات ويقدر امتداد دوامه
 بسبب تلك الحركات سمي زمانا ، وأما إن خلا عن مقارنة | الحركات ولم يحصل ^{١٢}
 فيه شيء من التغيرات فهو المسمى بالدهر والأزل والسرمد . فهذا تفصيل مذاهب
 الناس في هذا الباب ولنتكلم الآن في الزمان هل يعقل أن يكون مقداراً للحركة
 الفلسفية كما هو قول أرسطاطاليس وأتباعه . فنقول هذا المذهب عندنا باطل ^{١٥}
 ويدل عليه وجوه

من الفصل السادس

في تنبئ سائر المذاهب والأقوال في ماهية الزمان ^{٢١٨}ظ

أما مذهب من يقول الزمان عبارة عن الحركة الفلسفية فقد وافقنا في تقرير
 الوجوه الدالة على بطلانه . وأما مذهب من يقول أنه عبارة عن مقدار الحركة

(١) تعقل بحركتهما ح — (٥) تعقل بحركته خ — (٦) كانت في أصله
 فكذلك خ — (٧) كان آنا فاصلًا (مرتين) خ — (٨) وقال خ — من قد الحكماء
 خ — (١٠) انقضى خ — (١١) القائم بالنفس خ (راجع من ٢٧٨ ص ٢٠٥) —
 (١٤) في أن الزمان هل تعقل خ

الفلسفة فقد كشفها عن فسادها كشفا لا يبقى للماقل فيه ريبه . وأما قول أبي
البركات أن الزمان عبارة عن مقدار الوجود فهذا كلام مهم مجمل ، وأحسن
أحواله أن يقال المراد منه أن الزمان مقدار امتداد الوجود . فإن كان المراد ذلك
فهو باطل .

وأما قول قدماء الحكماء وهو أنه جوهر قائم بنفسه مستقل بذاته فالتأخرون
أبطلوا ذلك بأن قالوا الزمان شيء سيال متحدد الوجود ، وما يكون كذلك فإنه
يحتاج أن يكون جوهرًا قائمًا بذاته مستقلاً بنفسه ، هذا غاية الإلزام في إبطال هذا
المذهب . ولجيب أن يجيب عنه فيقول لا سلم أنه في ذاته وماهيته سيال متبدل
منقسم ، ولم لا يجوز أنه جوهر مان أزلي أبدي إلا أنه إذا حدثت الحوادث صارت
تلك الحوادث المتعاقبة مقارنة له بحيث يترك من وقوع التغير والتبدل وقوع التعبير
والتبدل في نسب ذلك الجوهر إلى تلك الحوادث ، والحاصل أن السيلان والتبدل
ما وقعا في ذات الزمان في جوهره بل وقعا في استه إلى الحوادث المتعاقبة
فإذا عقل هذا المعنى في حق واحد الوجود فلم لا يعقل مثله في ذات الزمان
وجوهره ؟ فظهر < أن > هذه الحجة التي ذكرها المتأخرون في إبطال مذهب
القدماء في ماهية الزمان حجة ذميمة ساقطة ، بل عدى أن هذا القول أقرب
الآقوال المذكورة في ماهية الزمان وحقيقته وهو مذهب الإمام الأئمة . وظهر
بهذه المباحث العاصمة أنني أوردتها والبيانات المقتضية الكاملة التي قررناها أن
الحق في حقيقة المكان والزمان | ولائها الأئمة لا ما اختاره أرسطاطاليس
المنطقي

ولما تلخص هذا الكلام وقول : الفائلون بأن الزمان جوهر قائم بنفسه مستقل
بذاته فريقان مهم من < ظلال > أنه وإن كان كذلك لكنه ممكن بذاته واحد بغيره
للدلائل الدالة على أن واحد الوجود لذاته ليس إلا الواحد ، ومنهم من قال بل
الزمان جوهر واحد الوجود لذاته بمنع المدم لحيته واعلم أن الفائلين

- أن الزمان موجود واجب لذاته فريقتان منهم من بالغ وأفرط وزعم أنه هو
 < واجب > الوجود الذي هو إله العالم وهو المدير لكل الممكنات . واحتجوا
 عليه بأنه ثبت أن كل ما سوى المدة والزمان فإنه لا يتقرر دوامه إلا بدوام المدة
 والزمان وثبت أن دوام المدة والزمان غنى عن دوام كل ما سواه . وهذا يوجب
 صكون كل ما عداه مفقراً إليه في الوجود وكونه غنياً عن كل ما عداه في
 الوجود . فثبت أن المدة هي الشيء الذي يصدق عليه أنه واجب الوجود لذاته
 فقط

- ثم قالوا : ولهذا جاء في بعض الأحبار النوية « لا نسبوا الدهر فإن الله هو
 الدهر » . وجاء أيضاً في بعض الأدعية العالية « يا هو يا من لا هو إلا هو يا من لا
 يدري أحد كيف هو إلا هو يا من لا إله إلا هو يا أزل يا أبد يا سرمد يا دهر
 يا ديار يا ديهور يا من هو الحى الذى لا يموت » . فهذا قول قال به طائفة من الخلق
 ومذهب ذهب إليه قوم . وقال الآكثرون جل إله العالم عن أن يكون هو الدهر
 والزمان . قالوا بل القدماء الواجبة الوجود خسة : مؤثر لا يتأثر وهو إله العالم ،
 ومتأثر لا يؤثر وهو الهوى ، وشئ يؤثر ويتأثر وهو النفس فإنها تؤثر في الهوى
 وتتأثر عن واجب الوجود ، < و > شئ آخر لا يؤثر ولا يتأثر وهو الدهر
 والفضاء . وهذا المذهب منسوب إلى قدماء الفلاسفة

القول في النفس والعالم

كان الرازي في كتاب العلم الإلهي (١) وغيره من الكتب (٢) بحث في قدم النفس الكلية واشتياقها إلى الهيولي وهبوطها فيها وتنشئها بها وادعى أن في هذا الاعتقاد برهان قاطع فاسف على حدوث العالم (٣) إذ كان العالم ليس سوى نتيجة تعلق النفس بالهيولي وتصورها فيها . وقد أوردع ناصر خسرو كتابه المعروف بـ زاد المسافر بين فصلين يدوران حول هذا البحث أوردناها فيها بـ (٤) كما أن أ. حاتم الرازي عالجه في كتاب أعلام النبوة عند مناظرته مع أبي بكر الرازي (٥) وذكر ابن سينا وفخر الدين الرازي (٦) وغيرها (٧) ما يدل على أن الرازي بقوله في حدوث العالم قصد إلى مخالفة أرسطوطاليس

(١) راجع من فوق ص ١٧٠ وأيضاً ص ٣٠٦ ٤ ٢١٠

(٢) ومن أهمها كذب النفس الكبير والصغير اللذان ذكرهما أصحاب التراجم ، راجع رسالته

البيروني رقم ١٣١ و ١٣٢

(٣) راجع أيضاً تأليفاً للرازي ذكره ابن أبي أصيبعة (ج ١ ص ٢٢١ س ٦) عنوانه

« كلام جرى به وبين السمودي في حدوث العالم »

(٤) القطعة الأولى والثانية

(٥) راجع الفصل الحادي عشر (ص ٣٠٨ وما يليها)

(٦) القطعة الثالثة والرابعة

(٧) راجع من فوق ص ١٨٢

١

كتاب راد المسافرين لناصر خسرو ، طبعه كاوياني ١٣٤١ ، ص ١١٤-١١٦ (٥)

نقل كلام محمد زكريا

١١٤

که عالم از صانع حکیم بطبع است یا بخواست

- ٢ و آنگاه گفته است بودش عالم از صانع حکیم از دو روی بیرون
نیست یا عالم از او بطبع بوده شده است و مطبوع محدث است ،
پس لازم آید که صانع نیز محدث باشد از هر آنکه طبع از فعل فرو
٦ نیایست ، و آنچه بودش از باشانده او بطبع باشانده باشد میان

(٣) از دو وجه ك — (٤) و مطبوع محدث است ، وعلى هاتين ك : بتقدير ايدت که
مطبوع التثنية محدث است تا صانع بطبع را حدوث لازم آید و اگر مطبوع محدث باشد حدوث
صنع لازم یابد — (٦) از باشنده او بطبع باشنده باشد میان باشنده و بوده ك

الترجمة

نقل كلام محمد بن زكريا في أن العالم يصدر عن
الصانع الحكيم إما بالاطبع وإما بالارادة

وهماذا قال : لا يتخلو حدوث العالم عن الصانع الحكيم من وجهين ، إحداهما أن العالم حدث عنه
بالطبع فقد كان مطبوعاً محدثاً ولزم أن يكون الصانع أيضاً محدثاً لأن الطبع لا يقع دون العمل .
وما كان حدوثه عن محدثه بطبع محدثه (وجه أن) يكون بين محدثه وحدثه عنه بالطبع مدة

(*) راجع H. H. Schaeder في مجلة ZDMG ج ٧٩ (١٩٢٥) ص ٢٣٢ ،
وأيضا L. Massignon, *Recueil de textes inédits relatifs à la mystique musulmane*, Paris 1929, p. 181.

وأيضاً في مجلة Revue du Monde Musulman ج ٦٢ ص ٢١٨ ، راجع أيضا
S. Pines, *Beiträge* p. 59

باشانده و بوده شده از او بطبع مدتی متاهی باشد چنانکه اندر آن مدت ممکن باشد که آن چیز بوده شده از آن چیز که از او بوده شود بیاشد ، چنان که میان خاستن ماهی از آب <و آب> گیر بطبع مدتی^۲ متاهی باشد . پس واجب آید که عالم از صانع خویش بمدتی متاهی سپس تر موجود شده باشد ، و آنچه او از چیزی محدث بمدتی متاهی قدیمتر باشد او نیز محدث باشد . پس واجب آمد که صانع عالم که عالم^۱ از او بطبع او بوده شود محدث باشد

و اگر عالم از صانع بخواست او بوده شده است و با صانع اندر ازل چیزی دیگر نبوده است که مر او را بدین خواست آورده^۳ است تا مر عالم را یسافریده است از آن خواست که او اسر ازل بر آن بود از نا آفریدن عالم پس مر عالم را چرا آفرید ؟ آنگاه

(۲) مدت ممکن باشد ب — (۳ - ۲) بوده شود ناندك — (۴) حاسن ، وعلى هاشك : پس پیدا شدن — ماهی از آب کبر بطبع ب ، ماهی از آب و آنکه بطبع ك — (۵ - ۴) متاهی از پس ك — (۶ - ۷) عالم که آنچه از او ك — (۱۱) بر آن بود تا از نا آفریدن ب — چرا آفرید ، وعلى هاشك : پس هرگاه در ازل خواست بود و عالم نیافرید پس عالم را درین حین چرا آفرید حور آفریدن عالم را وجهی نیافت قایل شد که در ازل قدیمی بود که از حور آفریدن عالم شده و آن را نفس می گویند چنانکه از متن معلوم شود

الترجمة

متناهية حتى يتمكن في هذه المدة أن يحدث ذلك للنفس من الشيء الذي حدث عنه ، كما أن بين ظهور السمك من الماء والطبع وبين (وجود) إتيان الماء مدة متناهية . فقد وجب أن العالم تأخر وجوده عن وجود صاحبه بمدة متناهية . وأما ما كان أقدم مدة متناهية من شيء محدث فانه أيضاً محدث ، فقد وجب أن يكون صانع العالم الذي حدث عنه العالم بالطبع محدثاً وإن كان العالم حدث عن الصانع بالإرادة ولم يكن مع الصانع في الأزل شيء آخر فانه من لإرادة (عدم خلق العالم) التي كان عليها في الأزل إلى إرادة خلق العالم فم خلق العالم بعد أن

١١٥ گفته است که چون می بینیم که خدایتعالی از خواست نا آفریدن
عالم بخواست آفریدن | آمد است واجب آید که با خدایتعالی
نیز قدیمی دیگر بوده است و آن دیگر قدیم مر اورا بدین فعل
آورده است

علت آویختن نفس بهیولی

١ آنگاه گفته است که آن دیگر قدیم نفس بود است که
زنده و جاهل بود است . و گفته است که هیولی نیز ازلی بود
است تا نفس بنادانی خویش بر هیولی فته شده است و اندر هیولی
آویخته است و از او صورتها می کرده است از بهر یافتن لذات
جسمانی از او . و چون هیولی مر صورت را دست باز دارنده بود
و ارین طمع گریزنده بود بر خدای قادر و رحیم واجب شد مر
نفس را فریاد رسیدن تا از این بلا برهد . و آن فریاد رسیدن از
او سبحانه مر نفس را آن بود که خدای مر این عالم را یافرید و

الترجمة

لم يخلق ؟ وهما قال : ولا رأينا أن الله تعالى اشغل من إرادة عدم خلق العالم إلى إرادة
خلقه وحب أن يكون مع الله تعالى قديم آخر وأن يكون ذلك القديم الآخر هو الذي بعثه
على هذا الفعل

علة تعلق النفس بالهيولى

وهما قال : وذلك لعدم الآخر هو العسر التي كانت حبة جاملة . وقال : ان الهيولى
كانت أيضاً أربعة حتى إن النفس سبب جعلها اختفت بالهيولى وتطقت بها وصنعت منها صوراً
لكي تحصل منها على اللذات الجسمانية . ولما كانت الهيولى امتعت عن التصوير وهربت من ذلك الطبع
وحب على الله التماذر الرحيم أن يساعد النفس لحظها من ذلك اللاه . وكانت تلك المساعدة مه

صورتهاى قوى ودراز زندگانی را اندر او پدید آورده تا نفس
 اندر این صورتها لذات جسمانی همی یابد . و مردم را پدید آورد
 و مر عقل را از جوهر الهیت خویش سوى مردم اندر این عالم
 فرستاد تا مر نفس را اندر هیکل مردم بیدار کند از این خواب
 و بنمایش بفرمان باری سبحانه که این عالم جای او نیست و مر او
 را خطائی او فتاده است بر اینگونه که یاد کردیم تا این عالم کرده
 شده است . و میگوید عقل مردم را که چون نفس بهیولی اندر
 آویخته است همی پندارد که اگر از او جدا شود مر او را هستی
 نماند ، تا چون نفس مردم از این حال که یاد کردیم خبر یابد
 مر عالم علوی را شناسد و از این عالم حذر کند تا بعالم خویش
 که آن جای راحت و نعمت است باز رسد
 و گفته است که مردم بدین عالم نرسد | مگر بفلسفه . و هر که

(۷) مردم که ك — (۱۲) مگر بزم حکمت و مر که حکمت یامورد که

الترجمة

مصححه النفس بانه خلق هذا العالم وأحدث فيه صوراً قوية طويلة العمر كي تحمل النفس
 في تلك الصور على اللذات الجسمانية . (ومن أجل ذلك) أحدث (الله) الإنسان وأرسل
 العقل من جوهر الإلهية إلى الإنسان في هذا العالم لكي يوفق النفس من موعدها في هيكل
 الإنسان ولكن يربها — بأمر الباري سبحانه — أن هذا العالم ليس مكانها وأنه وقع لها
 خطأ — على النحو الذي ذكرناه — كان سبب خلق هذا العالم . وإن العقل يقول للإنسان
 إنه لما كانت النفس ملتزمة بالهوى تنتهك أنه إذا فارقتها لن يس (تلك الهوى) وجود ،
 حتى إذا علمت نفس الإنسان تلك الحال التي أضرنا إليها فاتها تدف العالم العلوي وتبعد من هذا
 العالم إلى أن ترجع إلى عالمها الذي هو مكان الراحة والسلم
 وقال : إن الإنسان لا يصل إلى ذلك العالم إلا بالفلسفة ، وإنه كل من تعلم الفلسفة وعرف

فلسفه یاموزد و عالم خویش را بشناسد و کم آزار باشد و دانش آموزد از این شدت برهد . و دیگر نفوس اندر این عالم همی مانند تا آنگاه که همه نفسها اندر هیکل مردی بعلم فلسفه ازین راز آگاه شوند و قصد عالم خویش کنند و همه بکلیت آنجا باز رسند . آنگاه این عالم بر خیزد و هیولی از این بند گشاده شود همچنانکه اندر ازل بوده است ٦

٢

کتاب زاد المسافرین لئامر خسرو، ص ٣١٨ - ٣١٩

و دیگر فرقه گفتند که نفس بر هیولی بنادانی و غافل خویش ٣١٧
نه شد است و از عالم خویش یفتاد است و اندر هیولی آویختست تا

(٣) بعلم وحکت ك — (٩) بنادانی وقامل ب — (١٠) آویختست بآرزوی

الترجمة

طاله وصار قليل الاضطراب وكسب المعرفة فقد نخلص من تلك الشدة . وأما النفوس الأخرى فتبقى في هذا العالم إلى أن تمتنع جميع النفوس التي في هياكل الأدميين بعلم الفلسفة إلى ذلك السر وتقصده إلى طالها وترجع هناك تكلتها . إذ ذل فيرجع هذا العالم وتطلق الهیولی من قیدها كما كانت في الأول

وقالت فرقة أخرى : إن النفس اختلت بالهیولی بسبب حبها وغفلتها بهتت من طالها وتعلقت بالهیولی لكي تجرد نصيباً من شهوة اللذات الجسدية (*) . (وقالوا :) إن النفس عللاً غير هذا

(*) ول نسخة ب : وتعلقت بالهیولی من أجل شهوتها إلى اللذات الجسدية

- از آرزوی لذات جسمانی بهره یابد. و مر نفس را عالمی هست جز این
 ۲۱۸ عالم ، ولیکن | چون با هیولی یسامیخته است مر عالم خویش را
 فراموش کرد است . و ماری سبحانه مر عقل را فرستاد است اندر ۳
 این عالم تا مر نفس را آگاه کند که این که می کند خطاست و مر
 او را از عالم او یاد دهد تا دست ازین عالم کوتاه کند و بعالم خویش
 باز گردد . و گفتند این گروه که حکمت رهنماست مر نفس را ۲
 سوی سرای او ، و هر که حکمت بیاموزد نفس او ازین خطا آگاه
 شود و بسرایی خویش باز گردد و بنعمت ابدی رسد . ولیکن نفس
 تا بیلم حکمت نرسد ازین راز آگاه نشود و از فتنه بودن بر هیولی ۱
 نرهد . و علت پیوستن نفس بجسم مر زندگی و ارادت و غفلت نفس
 را نهاده این گروه

لذات جسمانی و مر نفس را ب — (۲) یا و یحی ک — (۹) تا بیلم فلاسفه ب —
 (۱۰) و غفلت : سقط ک

الترجمة

العالم إلا أنها لما امتزجت (*) بالهیولی نبت طالها فأرسل الادی سبحانه العقل فی هذا العالم
 لیخبر النفس بأن ما فعلته خطأ ولیدکرها بالمالها حتى تکف عن هذا العالم وترجع إلى طلبها .
 وقالت هذه الطائفة ان الحکمة هی الترشد بنفس نحو معرفتها وان کل من تعلم الحکمة تنته
 نفسه إلى ذلك الخطأ وترجع إلى معرفتها وتصل إلى القیم الابدی . ولیکن قبل أن تصل النفس إلى
 علم الحکمة (*) لا تنبه إلى هذا السر ولا یحاص من احتائها بالهیولی . وأما علة تثبت النفس
 بالجسم فقد وضعتها تلك الطائفة فی حیاة النفس وفي إرادتها وغفلتها

(*) فی ک : لما تعلق

(*) فی ب : إلى علم فلاسفة

٣

ماضرات فخر الدين محمد بن عمر الرازي وهو تاليف يحتوي على ست عشرة ماطرة جرت
بينه وبين علماء في بلاد ما وراء النهر ، طبع هذا الكتاب في مطبعة دائرة المعارف العثمانية بميصر
آباد الدكن ١٣٥٥ هـ على حسب نسخة مخطوطة بالملكية الآصفية (- من) ، واعتمدنا منه
على نسخة أخرى مخطوطة بالخزانة النيسورية بدار الكتب المصرية تحت رقم ١٣٠ هـ
(= ت) (٥)

وفي الماطرة الأخيرة (من ٣٩ من الطبعة) رد فخر الدين على رجل فيلسوف من صمرقند
اسمه الفريد الفيلاي ينتصر بتصحيحه كتاب في حدوث العالم أو حدوث الأجسام وفي اثباتها ذكر
مذهب محمد بن زكرياء الرازي في الخلق

فقلت يا سبعان الله القول بأن الجسم قديم محتمل وجهين : الأول أن يقال الجسم
في الأزل كان متحركا وهو قول أرسطوطاليس وأتباعه والثاني أن يقال الجسم
في الأزل كان ساكنا ثم تحرك . فهو أنك أبطلت القسم الأول كما هو مذهب
أرسطوطاليس وأبي علي إلا أن بمجرد إبطال ذلك القسم لا يثبت حدوث الجسم ،
فما الدليل على فساد القسم الثاني وهو القول بأن تلك الأجسام كانت ساكنة ؟
فقال الفريد الفيلاي إنني لا أتكلم في هذه المسألة إلا مع أني على فساد أبطلت قوله
بالحركات الأزلية كفاي ذلك في إثبات حدوث الأجسام . فقلت له فإذا جاءك محمد

(١ و ٢) أرسطوطاليس ت (٣) في الأول : سقطت — (٤) إلا أن : سقطت —
لا ثبات حدوث ت — (٥) الدليل على حواش ت — (٧) كفاي تلك من

- ابن زكرياء الرازي وقال اشهدوا على بآي لا أعتقد كون الأجسام متحركة في الأزل بل أعتقد أنها كانت ساكنة في الأزل ثم انها تحركت فيما لا يزال ، فكيف تبطل قوله وبأي طريق تدفع مذهبه ؟ فأصر الفيلاني على قوله اني لا ألزم إقامة البرهان على حدوث الأجسام وإنما ألزم إبطال قول أبي علي . فقلت فلي هذا الطريق لا يكون هذا البحث بحثا علميا عقليا وإنما هو نوع من أنواع المجادلة مع إنسان معين على قول معين

٤

أجوبة الشيخ الرئيس أبي علي بن سينا عن مسائل أبي الريحان البيروني ، الجواب عن المسألة الثانية (مجموعة جامع البدائع نصحها الشيخ محي الدين صبرى الكردى بمطبعة المعادة بمصر سنة ١٣٣٠ هـ ، ص ١٢٦ - ١٢٧)

المسألة الثانية

- لم جعل أرسطوطاليس أقاويل القرون الماضية والأحقاب السالفة في الفلك ووجوده إياه على ما وجدته عليه حجة قوية ذكرها في موضعين من كتابه على ثبات الفلك ودوامه ؟ ومن لم يتعصب ولم يصبر على الباطل تحقق أن ذلك غير معلوم ولا نعلم من مقداره إلا أقل مما يذكره أهل الكتاب بكثير ، وما يحكى عن الهند وأمثالهم من الأمم فهو ظاهر الطلان عند التحصيل لتعاقب الحوادث على مكان المعمور من الأرض إما جملة وإما نوبا . وأيضا فإن حال الجبال كلها كذلك في القدم وشهادة الأحقاب بمثل تلك الشهادة مع ظهور الحدث فيها

الجواب

يجب أن نعلم أن ذلك ليس منه بإقامة البرهان وإنما هو شيء أتى به في خلال

- الكلام ، على أنه ليس الأمر في السماء كالأمر في الجبال فإن لآدم وإن شاهدت
 ١٢ الجبال محفوظة في كتاباتها لم تمر عن اختلافات الموارد في جزئياتها من المحطام
 بعضها وتراكم بعضها على بعض وانهدام أشكالها وما هو أيضاً فوق هذا مما يذكره
 أفلاطون في كتبه في السياسات وغيرها . وكأنك أخذت هذا الاعتراض عن يحيى
 ١٥ النحوي المدعو على الصاري بإظهار الخلاف لأرسطوطاليس في هذا القول ، ومن نظر
 إلى تفسيره لآخر الكون والفساد وغيره من الكتب فاعسى يحفى عليه
 موافقته لأرسطوطاليس في هذه المسألة . أو عن محمد بن زكرياء الرازي المتكلم
 ١٨ العضولي في شروحه في الإلهيات وتجاوز قدره في بطل الحجاج والنظر في الأبوال
 والبرازات ^٥ لا حرم فصيح بعبه وأندى جهله بما حاوله ورامه . . .

(١٨) في الطبعة : بطل الحجاج

^٥ أشار على بن ريد البيهقي في كتاب تنمية صوان الحكمة (ذكره محمد شفيح ، لاهور
 ١٩٣٥) ص ٨ إلى هذه الحجة قائلا : « وقال أبو علي بن سينا في حقه هو التكلم الفضول
 الذي من شأنه النظر في الأبوال والبرازات ، وقد صدق لأنه (أي الرازي) بلغ العاية في الممالحات
 الطيبة وتكلم بأسوارها والحجبات بها سوى ذلك » . راجع أيضاً من موفى ص ١٦٩ تطبيق »

المنظرات بين أبي حاتم الرازي وأبي بكر الرازي

مقتسة من كتاب أعلام النبوة لأبي حاتم الرازي

هو أبو حاتم أحمد بن حمدان بن أحمد الورستاني أو الورسائي المتوفى سنة ٣٢٣هـ (١)، كان من كبار دعاة الإسماعيلية واشتهر بدعوته إلى المذهب الفاطمي ولم دوراً عظيماً في الشؤون السياسية في طبرستان وفي أذربيجان وفي الديلم ولا سيما في أصفهان والري حتى استجاب له جماعة من كبار الدولة مثل آسفار بن شيرويه ومرداوح القائد وغيرها . وقد ذكره عبد القاهر الخفادى في كتاب الفرق بين الفرق (٢) ونظام الملك في سياست نامه (٣) وابن النديم في فهرسته (٤) وابن حجر المصقلاني في لسان الميزان (٥) أما تأليفاته فقد بقي بعضها إلى اليوم في خزائن الطائفة الإسماعيلية البهروية في الهند (٦) ومن أهمها كتاب أعلام النبوة الذي نحن بصدده . وقد أطلعني صديق الدكتور حسين الهمداني نزيل بيدي على نسخة مخطوطة منه وهذه النسخة تحتوي

(١) لم يذكر هذا التاريخ إلا في كتاب لسان لليران

(٢) ص ٢٦٧

(٣) ص ١٨٦ من نسخة C. Schefer

(٤) ص ١٨٨ ص ١٤٣ و ص ١٨٩ ص ٢١

(٥) ج ١ ص ١٦٤

(٦) راجع W. Ivanow, A Guide to Ismaili Literature, London

على ٢٨٠ ص وهي في غاية الصحة وإن كانت حديثة النسخ (سنة ١٣٠٦ هـ) ، واستطعت مقابلة بعض أجزاءها الأولى بنسخة أخرى جاءتني أيضاً من الهند يردّ أبو حاتم في كتاب أعلام النبوة على فيلسوف طيب معاصر له أنكر النبوات ونقض الأديان وقال في فلسفته الإلهية بقدّم الخمسة . ويظهر أن هذا الشخص المسمى بالملحد هو محمد بن زكرياء الرازي غير أن مقدمة الكتاب التي لا بدّ أن ذكر أبو حاتم فيها اسم خصمه قد سقطت من النسخ المخطوطة بفقدان الصفحة الأولى منها مما يشككنا في نسبة الفصول المذكورة باسم الملحد إلى الرازي . على أن داعياً اسماعيلياً آخر أعنى الداعي أحمد بن عبد الله حميد الدين الكرمانى الذى هاش في آخر القرن الرابع^(١) يخبرنا في كتابه الأقوال الذهبية^(٢) أن « الشيخ أبا حاتم الرازي في كتابه المعروف بأعلام النبوة ردّ على محمد بن زكرياء الرازي » وذلك عند اجتماعهما في مجلس بالريّ في أيام مرداوج

وذكر الداعي الاسماعيلي المندى إسماعيل بن عبد الرسول الأجنبي المعروف بالمجدوع^(٣) (توفي حوالى سنة ١١٨٣ هـ) كتاب أعلام النبوة في فهرسته للكتب الاسماعيلية التي كانت معروفة في زمانه في خزائن الهند وحلل موضوعاته المتفننة تحليلاً لا بأس به وأشار إلى خصم أبي حاتم فيه بعبارة الملحد محسب مما يدلنا على أن الصفحة الأولى أو مقدمة الكتاب كانت قد ضاعت في زمانه كما أنها عديمة في النسخ الحديثة . قال إسماعيل المجدوع :

« ومنها كتاب أعلام النبوة لسيدنا أبي حاتم الرازي أتمى الله قدسه . في ابتداء الكتاب فصول في ذكر ما جرى بينه وبين الملحد الذى ناظره في أمر النبوة في

(١) راجع من فوق ص ٧ وما يليها

(٢) راجع انتهاء القطعة الثانية (ص ٣٩٣) وكذلك من فوق ص ١٠ ص ٩ حيث طمأ مقدمة كتاب الأقوال الذهبية

(٣) راجع Ivanow ص ٢٣

يجلس تارة بعد تارة . وذلك قول الملحد من أين أوجبتم أن الله اختص قوماً بالنبوة دون قوم وفضلهم على الناس ومن أين أجزتم في حكمة الحكيم أن يختار لهم ذلك ويؤكد بينهم العداوة ويكثر المحاربات ويهلك بذلك الناس . فأجابته في ذلك وردّ عليه وفي غيره من قوله بقدم الحق الباري والنفس والهيولى والمكان والزمان . ثم فصول بعد ذلك في الردّ على ما ذكره أيضاً في كتابه واحتج به من قوله أن أهل الشرائع أخذوا الدين عن رؤسائهم بالتقليد ودفعوا النظر والبحث عن الأصول ، وطفه فيها أتى من الروايات أن الجدل في الدين والمراء فيه كفر ، ومن عرض دينه للقياس لم يزل الدهر في الناس ، ولا تفكروا في الله وتمكروا في خلقه ، والقدر سرّ الله فلا تخوضوا فيه ، وإياكم والتمسق فإن من كان قبلكم هلك بالتسقي ، وغير ذلك من أشباهه وما شاهده من الاختلاف بين قوم كل نبي بما احتج به على دفع النبوة . ثم نسكت فيما اختص به محمد صلى الله عليه وآله من مكارم الأخلاق وكذلك موسى وعيسى صلوات الله عليهما قبله ، ثم فصول في ذكر شيء من كلام الأنبياء في كتبهم ورسومهم مما يختلف ألفاظها ويتفق معانيها وما دلوا عليه وأمروا به من البحث عن معاني كلامهم الرموزة ليظهر صدقهم ويحول ما يدعيه الملحدون عليهم من اختلافهم وتناقض كلامهم . ثم فصول في ذكر شيء من اختلاف الفلاسفة وتناقض كلامهم وأقوالهم الشبهة القبيحة والكشف عن المحالات والمخالفات التي تدعوها وغير ذلك من أشباهه . ثم فصل في الردّ على الملحد فيما قاله في باب المعجزات وضعف فيه حجج من ادّعى المعجزات للأنبياء عليهم السلام ، وفيه ذكر بعض دلائل محمد صلى الله عليه من الكتب المنزلة ومعجزاته التي ليس بوسع البشر أن يأتوا بمثلهما إلا بتأييد من الله عزّ وجلّ ، ويبان ما في القرآن من المعجز العظيم حتى بهلم الملحد أنه لا يقدر أهل الأرض أن يأتوا مثله . ثم فصل في الردّ عليه أيضاً في ادّعائه أن الفلاسفة استدركوا هذه العلوم بمى ما في كتب الطب من معرفة طبائع العقاقير

والخصوصات التي فيها ومعرفة حركات الفلك والكواكب وحساب النجوم وغير ذلك من علم الهندسة ومعرفة مقدار عمر من الأرض وطولها ومسافة ما بين السموات وغير ذلك من أشباهها بأرائهم واستنطوها بدقة نظرم وألهموا ذلك بلطف طعمهم ، فردّ قدّس الله روحه عليه في ذلك وثبت أن جميع العلوم الدينية والمنافع الدنيوية مأخوذة عن الأئمة والأنبياء عليهم السلام ومنسوبة إليهم .

هذا ونحن ننشر فيما يلي نص المناظرات الواردة في أول كتاب أعلام السنة ونسعه بما ذكره حميد الدين الكرمانى في كتاب الأقوال الذهبية من « الجواب عما أهدى أبو حاتم الجواب عنه من سؤال ابن زكرياء الرازى » في أثناء تلك المناظرات . أما ردود أبي حاتم على كتاب الرازى في السنوات وهي موضوع بقية كتاب أعلام السنة فننشرها في الفصل التالى إن شاء الله

١

كتاب أعلام النوة لابن حاتم الرازي ص ١-٢٤ (= ح) ، وقابلناه النص الوارد في كتاب
الأقوال الذهبية للكرمان (= ك) وهو يصل إلى ص ٢٩٩ من ٧ (٥)

وفيهما جرى بيني وبين الملحد أنه ناظرني في أمر النوة وأورد كلاماً نحوه
ما رسمه في كتابه الذي قد ذكرناه

فقال: من أين أوجبتم أن الله اختص قوماً بالنبوة دون قوم وفضلهم على
الناس وجعلهم أدلة لهم وأحوج الناس إليهم؟ ومن أين أجزتم في حكمة الحكيم
أن يختار لهم ذلك ويشلي بعضهم على بعض ويؤكد | بينهم العداوات ويكثر
المحاربات ويهلك بذلك الناس!

قلت: فكيف يجوز عندك في حكمته أن يفعل؟
قال: الأولى بحكمة الحكيم ورحمة الرحيم أن يُليهم عباداً أجمعين معرفة
منافعهم ومضارهم في عاجلهم وآجلهم ولا يفضل بعضهم على بعض فلا يكون
بينهم تنازع ولا اختلاف فيهلكوا. وذلك أحوط لهم من أن يجعل بعضهم
أئمة لبعض فتصدق كل فرقة بإمامها وتكذب غيره ويضرب بعضهم وجوه بعض
بالسيف ويعتد البلاء ويهلكوا بالتعادي والمجازبات. وقد هلك بذلك كثير من
الناس كما نرى

قلت: أأستتزع من أن الباري جاءه جلاله حكيم رحيم؟

قال: نعم

(١) وحطهم أئمة لهم ك — في حكمته ك — (٩) ولا يفضل ك: فلا يفضل خ —
(١٠) تنازع واختلاف ك — (١٢) ويهلكون ك — والمحاربات ك — (١٤) حل وتعال ك

(٥) كنت قد نظرت هذا الفصل في مجلة *Orientalia* ج ٥ (١٩٣٦) ص ٣٨ وما يليها،
وأعيدته هنا مصححاً

قلت : فهل ترى الحكيم فعل بحلقه هذا الذي تزعم أنه أولى بحكمته ورحمته :
وهل احتاط لهم فألهم الجميع ذلك وجعل هذه الهبة عامة ليستغنى الناس بعضهم
عن بعض وترتفع عنهم الحاجة إذ كان ذلك أولى بحكمته ورحمته ؟

قال : نعم

قلت : أوجبت حقيقة ما تدعى : فإننا لا نرى في العالم إلا إماماً ومأموماً
وعالمات ومتعلمات في جميع الملل والأديان والمقالات من أهل الشرائع وأصحاب
العلامة التي هي أصل مقالتك . ولا نرى الناس يستغنى بعضهم عن بعض بل
كلهم يحتاجون بعضهم إلى بعض غير مستغنين بإلهامهم عن الأئمة والعلماء ،
لم يلهموا ما ادّعت من منافعهم ومصارفهم في أمر العاجل والآجل بل أخرجوا
إلى علماء يتعلمون منهم | وأئمة يقتدون بهم وراضة بروضونهم . وهذا عيان
لا يقدر على دفعه إلا ما هت ظاهراً الهت والعباد . وأنت مع ذلك تدعى أنك
قد خصصت بهذه العلوم التي تدعيها من العلامة وأن غيرك قد حرم ذلك
وأخرج إليك وأوجبت عليهم التعلم منك والافتداء بك

قال : لم أخص بها أما دون غيري ، ولكنني طلبتها وتواتوا فيها . وإنما
حرموا ذلك لإضرارهم عن النظر لا لنقص فيهم . والدليل على ذلك أن أحدهم
يفهم من أمر معاشه وتجارته وتصرفه في هذه الأمور ويهتدي بحياته إلى أشياء
تدق عن فهم كثير منا ، وذلك لأنه صرف همهته إلى ذلك . ولو صرف همهته إلى
ما صرفت همهتي أنا إليه وطلب ما طلبت لأدرك ما أدركت

قلت : فهل يستوى الناس في العقل والهمة والفضة أم لا ؟

قال : لو اجتهدوا واشتغلوا بما يعينهم لاستووا في العلم والعقول

(١) الحكم الرحيم ك — (٢) يستوى الناس بها ك — (٣) لم يلهموا على ما ك —
(٤) يرصونهم ك — (٥) أنا بها ك — (٦) وطلب ما طلب غيره ك —
(٧) بما يصيهم ك

- قلت : كيف تُجيز هذا وتدفع العيان ؟ وإنا نرى ونعاين أن الناس على
 طبقات وتفاوت مراتب ولست أقدر على دفع ما اتفق الناس عليه أن يقولوا :
 ٣ فلان أعقل من فلان وفلان عاقل وفلان أحمق وفلان أكيس من فلان وفلان
 كيس وفلان بليد وفلان لطيف الطبع وفلان غليظ الطبع وفلان فطن وفلان
 غبي . ومن دفع هذا فقد كابر وعاند . وإذا ثبت هذا فقد وقعت الخصوصية .
 وقد علمنا أن الأحمق البليد الطبع الغبي لا يدرك نفطته ونظره ما يدركه العاقل
 ٦ الكيس الفطن اللطيف | الطبع من العلوم الدقيقة والجليلة في باب المعاش
 ٤ والصناعات التي ذكرت أن الناس اشتغلوا بها عن النظر في العلوم الدقيقة وأنهم
 بلغوا في تلك الصناعات ما يصدق عن أفهامها . والناس في ذلك أيضاً يتفاوتون
 في المراتب والطبقات ويتفاضلون في كل صناعة . وفي كل طبقة من الناس
 فاضل ومفضول وعالم ومتعلم ولا نرى أحداً يدرك شيئاً من الأمور نفطته
 وكيسه وعقله إلا بمعلم يرشده ومعاون يرجع إليه ثم يحتذى على مثاله ويبنى عليه
 ١٢ أمره . وهذا ما لا مزية فيه ولا يقدر أحد على دفعه . وإذا ثبت هذا فقد جاز أن
 يقع التفاضل في الناس والتفاوت في مراتبهم كما قد أجزت لنفسك ما تدعيه
 ١٥ أنك أدركت من علوم الفلسفة بالعقل الكامل والهمة العيدة والطباع الثام
 ما لا يقدر على بلوغه من هو ناقص العقل متخلف في الهمة ولا يتعلمه وإن علم
 ولا يتوخه له وإن هدى إليه لئلادته ونقصان طباعه . وهذا موجود في جبلة
 ١٨ الناس أن البليد الجاني لا يبلغ معرفة ما يبلغه الفطن ولا يطيقه وإن تكلف
 واجتهد فيه . وإذا وجب هذا وثبت أن تختلف أحوال الناس في العقل والكيس
 والمعدة فقد وجب أن يحوج بعضهم إلى بعض وأن يتعلم بعضهم من بعض

(٢) عليه الناس ك — (٤-٥) وفلان عي ك — (٦) التي ك — (٨-٩) واسم

قد بلغوا ك — (٩) يدق أفهامها ك — (١٢) ومعاون ك : وقانون خ —

(١٣) بهذا ك — (١٥) والطبع الثام ك — (١٨) ترجمه ما ك — (١٩) نادا ك

فيكون فيهم عالم ومتعلم وإمام ومأموم في جميع الأسباب في الدين ، في الأمور
الديناوية كما تشاهده عياناً . | وقد انتقض قولك أنه لا يجوز في حكمة الحكيم
٢ ورحمة الرحيم أن يجعل الناس بعضهم أئمة لبعض وأنه يجب أن يلهم عباده
أجمعين معرفة ما فهم ومضارهم في عاجلهم وآجلهم وأن لا يخرج بعضهم إلى
بعض ، وزعمت أن ذلك أحوط لهم وأولى بحكمتهم . وإن هذا غير موجود في
٦ جملة الناس وزي الحكيم الرحيم قد فعل بعباده خلاف ما تدعيه أنه أحوط لهم
وأنه أولى بحكمتهم ، إلا ما نجد في طبائعهم من تساويهم في أشياء طبعوا عليها كما
طبع عليها سائر أصناف الحيوان من البهائم والسباع والطيور ودواب الماء وجميع
٩ الأجناس من طلب الغذاء والتناسل وألهمت معرفة ما لها من المنافع والمضار
في ذلك . فكل جنس من الحيوان لا تفاضل فيها ولا درجات بينها بل استوت
في ذلك وهي مطروعة عليه فلا درجات بينها ولا مراتب لأنها ليست بمأمورة
١٢ ولا منية ولا مستعبدة ولا مكلفة ولا مثابة ولا معاقبة ومن أجل ذلك
لا درجات بينها . ونحن البشر بأن يكون فيهم عالم ومتعلم وإمام
ومأموم وفاضل ومفضول ليقوم الأمر والهي وتظهر الطاعة والمعصية
١٥ ويثبت الاستعداد ويقع الثواب والعقاب على حسب ما يكون من أعمالهم
باختيار لا بإجبار . وهذا أوجب في حكمة الحكيم ورحمة الرحيم من أن
يكون سبيل البشر سبيل البهائم وسائر الحيوان . وليس يخلو الأمر من إحدى
١٨ ثلاث حلال : إما أن تقول إن الحكيم ترك ما ادعيت أنه أولى به في حكمته ورحمته
وأنه أعم نفماً لربيته وأحوط لهم | فلم يفعله بهم وهو يقدر عليه — فإن الذي
تدعيه من هذا الباب هو معدوم في العالم — وأنه فعل بهم ما هو أعم ضرر

(٢) تشاهده ك — (٤) اجمعين : سقط خ — موعة مضارهم وما فهم ك — (٧) في
طبائعهم ك — (١٠) وكل حسب ك — (١٢) ولا مستعبدة : سقط خ — من أجل ك —
(١٨) ثلاث خصال ك

- وأقرب إلى هلاكهم على زعمك فيكون قد فعل ما لا توجبه الحكمة والرحمة .
 فإننا نراه قد فعل بهم هكذا من إحواج بعضهم إلى بعض ، أو تقول أراد ذلك
 وأحبه فلم يقدر عليه فلهذا العجز ، أو تقول إن الأولى بحكمته ورحمته ما قد ٣
 فعله بهم على نحو ما ادعيناه . فارجع عن أصلك وتدع اعتقادك السقيم ودعواك
 البشعة التي قد نقصتها على نفسك حين زعمت أنك أدركت مخطئك ودقة
 نظرك ما لم يدركه كثير من الفلاسفة القدماء وهم كانوا لك أئمة وفي أصولهم ٦
 نظرت وكتبهم درست وبها استدركت ما تدعيه . فرة تزعم أنه لا يجب أن
 يكون الناس أئمة بعضهم لبعض وأنه يجب أن يتساووا فلا يجوز بعضهم إلى
 بعض ، ثم تنقض على نفسك كما قد أجزت أن تعاوت مراتب الفلاسفة حتى ٩
 يدرك بعضهم ما لا يدركه البعض وأن يكون بعضهم أئمة لبعض . كما اتفقت
 عليه الفلاسفة أن افلاطون كان إماماً لأرسطاطاليس وأن أرسطاطاليس كان
 تلميذاً له وكما ادعيت أنهم قد نقصوا عن مرتبتك حين أدركت ما تدعي أنهم لم ١٢
 يدركوه من الصواب الذي زعمت أنهم أخطأوا فيه وأنه واجب عليهم الرجوع
 إلى قولك والافتداء بك . أوليس قد أثبت هذه الدعوى المراتب والدرجات ٧
 وأثبت أن يكون في الناس عالم ومتعلم وإمام ومأموم وأن بعضهم تعجز فطته ١٥
 عن فطة غيره وإن اجتهد ؟ أوليس قد انكسر عليك قولك الأول ؟ ولم يرد
 أن هذا هو أشبه بالصواب وأثبت . وإدانت هذا وجاز أن يكون في الناس
 عالم ومتعلم وإمام ومأموم وأن تكون فيهم مراتب ودرجات جاز أن يختص ١٨
 الله بحكمته ورحمته قوماً ويصطفهم من خلقه ويعلمهم رسلاً إليهم ويؤيدهم
 ويفصلهم بالنبوة ويعلمهم بوحى منه ما ليس في وسع البشر أن يعلموه ليعلموا
 الناس ويرشدوهم إلى ما فيه صلاح أمورهم ديناً ودنياً ويوسوا الخلائق بمثل ما ٢١

نرى من هذه السياسة العجيبة التي يرتاص عليها الخاصّ والعامّ والعالم والجاهل
والكيس والبليد ويستقيم أمر العالم بهذه السياسة التي نشاهدها بالشرائع التي
شرعوها واستغنى بها البليد الغليظ الطبع عن النظر في دقائق العلوم الفلسفية التي
يتحيرون فيها وتبهر عقولهم ويمجزون عن ضبطها وإن اجتهدوا . فأى الأمرين
أولى بحكمته ورحمته وأوجب عليك أن تأخذ به : أن يختصك بهذه الفضيلة التي
ادّعيها لنفسك ونقضت بها دعواك الأولى فثبت دعوى من يقول بأنّ في العالم
إماماً | ومأموماً وعالمًا ومتعلماً ؟ أو دعواك الأولى أنه لا يجوز في حكمته أن
يكون في العالم إمام ومأموم وعالم ومتعلم ؟ فأحتر أيهما شئت . فإن اخترت هذه
الدعوى بطلت دعواك وانكسرت عليك وأنت نقضت عليك نفسك . وإن
اخترت الأخرى وأجزت في حكمة الحكيم أن يختصك بهذه الفضيلة دون غيرك
وأن يخرج الناس إليك وإلى التعمم منك فإم أكسرت أن يختار عز وجلّ رسلاً
ويختصهم بالنبوة ويجعلهم أئمة للناس ويخرج الناس إليهم وإلى التعمم منهم
ليكونوا ساسة للناس في أولام وقادة لهم في أمر دينهم كما نرى أنه قد فعله ؟
ولمّ جاز أن يعيظ عليك نعمته فيجعلك إماماً للناس وأنت لا تقدر على
سياسة رجلين ولم يجز أن يعيظ على أنبيائه الذين اصطعاهم وجعلهم أئمة للناس
حتى ساسوا العالم بأئمة شرائع وأحكامهم ؟
فهذا ما جرى في هذه مسألة . وإن كان الكلام يزيد ويقص والألفاظ
تختلف كان حملته ومعانيه ما قد ذكرته . وقد كان ادّعى في غير هذا المجلس
ما احتججتُ به أنه أدرك من العلوم ما لم يدركه من تقدم من الفلاسفة إلى غير
ذلك مما قد ذكرته من دعاويه

وطالبته في مجلس آخر وقلت له : أخبرني عن الأصل الذي تعتقده من
القول بتقديم الحجة : الباري | والنفس والهيولى والمكان والزمان أهو شيء

واقفك عليه القدماء من الفلاسفة أم خالفوك فيه ؟

قال : بل للقدماء في هذا أقوال مختلفة ، ولكنني استدركت هذا بكثرة
البحث والظر في أصولهم فاستخرجت ما هو الحق الذي لا مدفع له ولا
محيص عنه

قلت : فكيف عجزت فطن هؤلاء الحكماء واختلفت أقاويلهم وكانوا
يزعمك مجتهدين قد صرفوا همهم إلى النظر في الفلسفة حتى أدركوا العلوم اللطيفة
وصاروا فيها علماء وقُدوة ، وأنت تزعم أنك أدركت ما لم يدركوا بكثرة نظرك
في رسومهم وكتبهم وهم لك أئمة وأنت لم تبع لأهلك درست رسومهم ويطرت
في أصولهم وتعلمت من كتبهم . فكيف يجوز أن يكون التابع أعلى من المتبوع
والمأموم أتم في الحكمة من الإمام ؟

قال : أما أورد عليك في هذا ما تعلم أن الأمر كما ذكرته وتعرف الصواب
من الخطأ في هذا الباب . اعلم أن كل متأخر من الفلاسفة إذا صرف همه إلى
النظر في الفلسفة وواظب على ذلك واجتهد فيه وبحث عن الذي اختلفوا فيه
لدقته وصعوبته عليم عليم من تقدمه منهم وحفظه واستدرك بفطنته وكثرة
بحثه ونظره أشياء أخرى ، لأنه مهتر بعلم من تقدمه وفطن لفوائدها واستفصلها
إذ كان البحث والظر | والاجتهاد يوجب الزيادة والفضل

قلت : فإن كان الذي استدركه المتأخر خلافاً على من تقدمه كما خالفت
أنت من تقدمك فإن الخلاف ليس بفائدة بل الخلاف شر وزيادة في العمى
وتقوية للباطل ونقض وفساد . ونحن نجدكم لم تردادوا بكثرة البحث والظر
بآرائكم إلا اختلافاً وتناقضاً . فإذا شرطت على نفسك أن المتأخر يدرك ما لم
يدرك المتقدم كما زعمت أنك أدركته وأوردت الخلاف على من تقدمك
لا تأمن أن يحجب بعدك من يجتهد وفق ما اجتهدت فيه لم ما هددت وينفصل

ويدرك نطقته واجتهاده ونظره ما لم تدركه أنت ويتقص ما حكمت به ويخالفك
في أصلك كما نقضت على من تقدمك وخالفته في أصله حين ادعيت قدم
الخسة وزعمت أن من تقدمك قد أخطأ حين خالفك وكما قد خالف بعضهم
بعضاً . وعلى هذه الشريعة فإن المصادقائم في العالم والحق معدوم أبداً والباطل
منتظم . والذين خالفوك قد مضوا على الباطل والصلال لأن الخلاف باطل
والخطأ ضلال . ويلزمك أيضاً على هذه الشريعة أن تمضي على الباطل
والضلال إذ كان الذي يحىء بعدك يأتي بعائدة ويصيب ما لم تُصِبْه على قياس
قولك

٩ قال : ليس هذا باطلاً ولا ضلالاً لأن كل واحد منهما مجتهد . فإذا اجتهد
١١ وشغل نفسه بالنظر | والبحث فقد أخذ في طريق الحق لأن النفس لا تصفو
من كدورة هذا العالم ولا تتخلص إلى ذلك العالم إلا بالنظر في الفلسفة . فإذا
١٢ نظر فيها ناظرٌ وأدرك منها شيئاً ولو أقلّ قليل صفت نفسه من هذه الكدورة
وتحنّصت . ولو أن العامة الذين قد أهلكوا أنفسهم وغفلوا عن البحث نظروا
فيها أدنى نظر لكان في ذلك خلاصهم من هذه الكدورة وإن أدركوا القليل
١٥ من ذلك

قلت : أليس أوجبت أن النظر في الفلسفة هو الوصول إلى الحق والخروج
عن الباطل ؟

١٨ قال : نعم

قلت : فقد زعمت أن الناس هلكوا بالتعادي والاختلاف : فعلى زعمك
لا يزداد من ينظر في الفلسفة إلا هلاكاً لأنك قد أقررت أن للفلاسفة أقوليل
٢١ محتلمة وأن الذي تعفده خلاف ما كان عليه من تقدمك وألزمت على نفسك
هذه الشريعة أن الذي يحىء بعدك يجوز أن يخالفك ويخالف غيرك . فعلى هذه

الشريعة بقوى سبب الهلاك في كل يوم ويزداد الباطل والضلال

قال : أنا لا أعدّ هذا باطلاً ولا ضلالاً لأنّ من نظر واجتهد هو المحقّ

وإن لم يبلغ الغاية على ما قد وصفته لك ، ولأنّ الأنفس لا تصفو إلّا بالنظر والبحث . هذا هو جملة القول فقط

قلت : أمّا إذا أصررت على هذه الدعوى ورددت الحقّ وعاندته فأخبرني

ما تقول فيمن نظر في الفاسفة وهو | معتقد لشرائع الأنبياء هل تصفو نفسه وهل ترجو له الخلاص من كدورة هذا العالم ؟

قال : كيف يكون ناظراً في الفلسفة وهو معتقد لهذه الخرافات مقيم على

الاختلافات مصير على الجهل والتقليد

قلت : أوليس ادّعت أنّ من نظر في الفاسفة وإن لم يتبحر فيها ونظر فيها

أقل قليل منها صفت نفسه ؟

قال : نعم

قلت : فإنّ هذا الذي لم يتبحر ونظر في القليل قد اقتدى بمن تقدم وقلده

ولم يحصل إلّا على الاقتداء بالخلاف وعلى التقليد . فأى خرافات أكثر

من هذه ، وأى تقليد فوق هذا ، وأى جهل أعظم منه ؟ وأى تصفية لنفس

هذا وعلى ماذا حصل إلّا على رفض الشرائع والكفر بالله وأنيبته ورساله

والدحول في الإلحاد والقول بالتعطيل ! أوليس هذا أولى بأن يسمى جاهلاً

مقلداً معتقداً للخرافات والاختلاف من جميع الناس ؟

قال : إذا انتهى الكلام إلى هذا يجب أن يكفّ

وطالته في مجلس آخر وقلت له : أخبرني أليس تزعم أنّ الخنة قديمة

لا قديم غيرها ؟

قال : نعم

- قلت : فإنما نعرف الزمان بحركات الأفلاك وبمرّ الأيام والليالي وعدد السنين والأشهر وانقضاء الأوقات . فهذه قديمة مع الزمان أم محدثة ؟
- ٢ قال : لا يجوز أن تكون هذه قديمة لأنّ هذه كلها مقدّرة على حركات الفلك ومعدّدة بطالوع الشمس وغروبها ، والفلك وما فيه محدث . وهذا قول |
- ١٣ أرسطاطاليس في الزمان وقد يخالفه غيره وقالوا فيه أقاويل مختلفة . وأنا أقول
- ٦ أنّ الزمان زمان مطلق وزمان محصور ، فالماثلق هو المدة والدهر وهو القديم وهو متحرك غير ثابت ، والمحصور هو الذي بحركات الأفلاك وجرى الشمس والكواكب . وإذا ميزت هذا وتوقعت حركة الدهر فقد توقعت الزمان المطلق ، وهذا هو الأبد السرمدي . وإن توقعت حركة الملك فقد توقعت الزمان المحصور
- ١ قلت : فأوحدي للزمان المطلق حقيقة توقمها . فإنما إذا رفعت حركات الفلك ومرّ الأيام والليالي وانقضاء الساعات عن الوم ارتفع الزمان عن الوم فلا نعرف له حقيقة . فأوحدي حركة الدهر الذي ذكرت أنّه الزمان المطلق
- ١٢ قال : ألا ترى كيف ينقضى أمر هذا العالم بمرّ الزمان : طبع طبع طبع ، هو شيء لا ينقضى ولا يفنى . وهكذا حركة الدهر إذا توقعت الزمان المطلق
- ١٥ قلت : إنما ينقضى أمر العالم بمرّ الزمان الذي هو بحركات الفلك . والعالم محدث والملك محدث وأنت مُقرٌّ بذلك . والزمان من أسباب العالم فهو محدث معه ، ومرّ الزمان وانقضائه مع انقضاء أمر العالم كما أنّ حدوثه مع حدوثه . ولا نعرف للزمان حقيقة إلا ما ذكرنا من حركات الملك والشمس وعدد السنين والأشهر والأيام والساعات . فإذا رفعت هذه عن الوم ارتفع الزمان فلا زمان كما ذكرنا . فإمّا أن تجعل هذه أيضاً قديمة | مع الزمان حتى يكثر عدد الأشياء
- ١٤ القديمة ويكون الملك وما يدبره داخلًا في هذه الجملة فيكون من ذلك الرجوع إلى القول بقدم العالم . أو تُقرّ بأنّ الزمان محدث كما هذه محدثة ، أو توجدني

- للمكان أنته غير هذه ليكون واقعاً تحت الوم كما أنه الآن واقع تحت الوم
 بوقوع هذه تحت الوم . وهذه الألفاظ التي أوردتها قولك طف طف هو
 أيضاً شيء يقع عليه العدد ، ولا يقع تحت الوم إلا من جهة الطق والعدد والطق
 والعدد محدثان . وإذا كان كذلك فلم تورد بعد شيئاً حين أوردت هذه الألفاظ
 التي يستحي العاقل < من > مثلها فها ما تكون له حقيقة ويقع تحت الوم !
 قال : هذا لا ينقض القول فيه . وقد عرفت أن أرسطاطاليس كان يعتقد
 ما تقوله أنت وقد خولف فيه . وقول افلاطون لا يكاد يخالف ما نعتقده في
 الزمان ، وهذا عندي أصوب الأقوال
- قلت : فإذا رجعت إلى التقليد وإلى الاختلاف الذي أسكرته واقتديت
 بافلاطون في هذا الباب وقتدته وترك قول أرسطاطاليس وخالفته فقد سلمناه
 لك . ويلزمك أيضاً في المكان ما يلزمك في الزمان
- قال : كيف ؟
- قلت : أخبرني عن المكان أهو محيط بالاقطار أم الاقطار محيطة به ؟
- قال : بل الاقطار محيطة بالمكان
- قلت : كيف لا تعد الاقطار مع الخمة التي زعمت أنها قديمة ، لانه إن
 كان المكان قديماً فقد أوجبت أن الاقطار قديمة معه !
- قال : | الاقطار هي المكان والمكان هو الاقطار . وهما شيء واحد
 لا فرق بينهما
- قلت : كيف لا يكون الفرق بينهما وكيف يكونان شيئاً واحداً وقد
 أعطيتني أن الاقطار تحيط بالمكان والمكان لا يحيط بالاقطار ! أوليس قد
 فرقت هذا القول بين المكان والاقطار ؟ ولعمري أن الصواب أن تفرق بينهما
 ولكن قد اضطررت الأمر إلى أن تباهت وتقول انهما شيء واحد حين انتقض

عليك قولك بقدّم المكان دون الأقطار . فإمّا أن نجعل لأقطار الستة قديمة مع المكان حتى يصير عدد الأشياء القديمة أحد عشر أو ترجع عن القول بقدّم المكان ٢ قال : قد اختلف قول الفلاسفة في الأقطار . فأسكر بعضهم أن تكون ستة وقالوا في هذا أقوالاً كثيرة

فلما رأيت قد فزع إلى هذا القول يريد أن يخرج إلى كلام آخر قلت : لا ٦ نبالي اختلفوا في عددها أم اتفقوا زادوا أم نقصوا قالوا إن أعدادها كثيرة أو قالوا هو قطر واحد . فإنّ تلك الكثيرة أو هذا الواحد هو مع هذا المكان . وإن كان المكان قديماً فإنّ القطر قديم ، وإن كان محدثاً فالمكان محدث . ولا بدّ ٩ للمكان من الأقطار لأنه إن لم تكن أقطار فلا مكان

قال : فإني أقول في المكان أيضاً أنه مكان مطلق ومكان مضاف . والمكان المطلق مثاله مثال الوعاء الذي يجمع أجساماً ، وإن رفعت الأجسام عن الوعاء لم يرتفع الوعاء كما لو أننا رفّعنا العلك عن الوعاء لم يرتفع الشيء | الذي هو فيه عن الوعاء بل هو باقٍ في الوعاء ، كالدين الذي يفرغ من الشراب فارفع الشراب عن الوعاء ولم يرتفع الدين بقاءً . والمكان المضاف إنما هو مضاف إلى المتمكن ، فإذا لم يكن المتمكن لم يكن مكان . وهذا مثل العرض الذي إذا رفّعت عن الوعاء ارتفع الجسم كما أمك إذا رفّعت الخطّ عن الوعاء ارتفع السطح عن الوعاء ١٠

قلت : فإنّ السطح من الخطّ وليس مثاله مثال المكان من المتمكن وإنما ١٨ المثال كقولك الأول في العلك . ولكن الأمر خلاف ما ذكرت أمك إذا رفّعت العلك عن الوعاء لم يرتفع المكان عن الوعاء بل يرتفع المكان بارتفاع العلك عن الوعاء . والذي قلت في باب الدين والشراب هو أيضاً مثل الخطّ والسطح ٢١ لأنّ كليهما جسمان وليس مثل المكان والمتمكن

قال : فأوحىني للأقطار أنّية يشار إليها

قلت : أجبني هل نحن في المكان ؟

قال : نعم

قلت : فأشير إلى المكان الذي نحن فيه لا يدفعه أحد ؟

قال : هذا الذي نحن فيه لا يدفعه أحد

قلت : قولك إن أشرت إلى الأرض قلنا هذه أرض ولها أقطار ، وإن

أشرت إلى الهواء قلنا هذا هواء وله أقطار ، وإن أشرت إلى السماء قلنا هذه
سما ولها أقطار

قال : هذه كلها متمكنة في المكان ، والمكان ليس له جرم يشار إليه

إنما يعرف بالوهم

قلت : وكذلك الأقطار التي تحيط بالمكان ليس لها جرم يشار إليه إنما

تذكر بالوهم . فإن ارتفعت الأقطار عن | الوهم ارتفع المكان . فإذا لا مكان

ولا أقطار وسيلهما في الوقوع تحت الوهم سبيل واحد : وهذه المسألة مثل
ما جرى في باب الزمان

قال : أجل لعمري ، والذي أقوله أيضاً في باب المكان هو قول افلاطون ،

والذي قد تشبّثت به أنت هو قول أرسطاطاليس . وأنا فقد وضعت في المكان
والزمان كتاباً ، فإن أردت الشفاء في هذا الباب فانظر في ذلك الكتاب

قلت : لست أدري ما في ذلك الكتاب ولا ما قاله افلاطون وأرسطاطاليس ،

فها أنت على ما تدّعيه برهاناً ولا تحلّني على كتاب

قال : هو ما قد قلت لك . — ثم سكت

قلت : قد انقضى هذا . ألسنت تزعم أنه لا قديم إلا هذه الحصة وأن

العالم محدث ؟

قال : نعم

قلت : وأى هذه الحجة أحدث العالم ؟

قال : نعم

قلت : تكلم في هذا الباب فإنه أنفع . فقد كثرت المطالبات من الدهرية لنا بالعلّة في حدث العالم

قال : للناس فيه أقاويل غير مُقنعة وليست عليهم حجة أوكد مما استدركته ولا تثبت لأحد حجة في ذلك دون الرجوع إلى ما أعتقده

قلت : وما تلك الحجة المُقنعة ؟

قال : أنا أقول إنّ الحجة قديمة وإنّ العالم محدث . والعلّة في إحداث العالم أن العس اشتت أن تجبل في هذا العلم وحرّكتها الشهوة لذلك ولم تعلم ما يلحقها من الوبال إذا تجملت فيه واضطربت في إحداث العالم وحرّكت الهوى حركات مضطربة مشوشة على غير نظام | وعجزت عما أرادت . فرحمها الباري جلّ وتعالى وأعانها على إحداث هذا العالم وحملها على النظام والاعتدال رحمة منه لها وعاماً أهما إذا ذاقَتْ وبألّ ما اكتسبت عادت إلى عالمها وسكن اضطرابها وزالت شهوتها واستراحت . فأحدث هذا العالم بمعاونة الباري لها . ولولا ذلك لَمَا قدرت على إحداثه ولولا هذه العلّة لَمَا أحدث العالم . وليست لنا حجة على الدهرية أوكد من هذه . وإن لم يكن هكذا فلا حجة لنا عليهم بتهّة لأننا لا نجد لإحداث العالم عنةً ثبتت بحجة ولا برهان

قلت : أمّا الحجج على الدهرية في إحداث العالم فكثيرة . ولكنها خفيت عليك لأنّ هوالك فيما تدعيه قد غلب . وإن لم يكن على الدهرية حجة في إحداث العالم إلا ما ذكرت فقد ضعف من قال بمحدث العالم — ونعوذ بالله من ذلك — لأنّ الذي تدعيه ينكسر عليك من وجوه كثيرة

قال : ومن أين ينكسر على ؟

قلت : أخبرني أأست تزعم أن الفرس اشتت أن تتجبل في هذا العالم فاضطربت في إحدائه على ما حكيت من القول فأعانها البارى رحمة منه لها ؟

قال : نعم

قلت : فهل عليم البارى أن يلحقها في ذلك الوبال إن تجملت فيه ؟

قال : نعم

قلت : أليس لو لم يعاونها على إحدات هذا العالم ومنعها من التجبل فيه كان أولى بالرحمة | لها من أن أعانها وأوقعها في هذا الوبال العظيم على زعمك ؟

قال : لم يقدر على منعها من ذلك

قلت : قد ألزمت البارى العجز ؟

قال : لم أألمه العجز

قلت : أأست تزعم أنه لم يقدر على منعها ؟ فقولك ، لم يقدر ، أليس

هو عجز ؟

قال : لم أعني أنه لم يقدر لأنه عجز عن منعها ولكنى أضرب لك مثلاً تعرف منه صواب ما أوردته . إنما المثل في هذا كمثل رجل له ولد صغير يحبه ويرحمه

ويشوق عليه ويمنع منه الآفات . فتطلع ولده هذا في بستان فرأى ما فيه من الزهر والفضارة وفي البستان شوك كثير وهوام تلسع والصى لا يعرف ما فيه من الآفات إنما يرى الزهرة والفضارة . فتحرّكه الشهوة وتنازعه نفسه

إلى الدخول إلى هذا البستان ووالده يمنعه لعله بما في البستان من الآفات وهو يسكى وينزع إلى ذلك جهلاً منه بما يلحقه من الوبال من جهة الشوك والهوم .

فيرحمه والده وهو يقدر على مسحه من الدخول ولكن يعلم أنه لا ينتهى حتى

لا يدخله فتشوكه شوكه أو تلسه عقرب فعند ذلك ينتهى وتزول شهوته وتستريح نفسه فيخلية حتى يدخله . فإذا دخله لعته عقرب فرجع ثم لم تنازعه

نفسه بعد ذلك على العود إليه واستراح . فهكذا مثال النفس مع البارئ جل
وتعالى . وهذا معنى | قولي لم يقدر على منعها ولم ألزِمه العجز

٢٠

قلت : وهذا أيضاً منكسر من جهات

٢

قال : كيف ؟

قلت : أليس تقول أن البارئ جل وعز تام القدرة ؟

قال : نعم

٦

قلت : فكيف لم يُعرف النفس ما ينالها من الوبال إذا تجبلت في هذا العالم
قبل أن تجبل فيه وهو قادر تام القدرة ؟ فإن ذلك أتم في الحكمة وأبلغ في

الرحمة من أن ألغاهما في هذا الوبال الطويل هذا الدهر المديد . فإن زعمت أنه
لم يقدر أن يُعرفها إلا بعد تجلُّبها في هذا العالم فقد عجزته لأن المخلوق أيضاً

لا يقدر أن يُعرف الصبي إلا بعد دخول البستان . فإذا قد استوى الخالق
والمخلوق في القدرة وهذا هو المعجز التام جلّ الله وتعالى عن ذلك . وإن زعمت

أنه قدر ولم يفعل فقد أدخلت النقص في رحمته وحكمته عز الله عن ذلك .
ونكسر أيضاً من جهات أخر : أليس تزعم أن النفس كانت جاهلة بما يلحقها

من الوبال إذا تجبلت في هذا العالم وضربت المثل بالصبي والبستان ؟

١٥

قال : نعم

قلت : فقد وجدنا البستان مع وجود الصبي والصبي ينظر إليه وتُحرّك الشهوة
الغريزية للدخول إليه . فهل كان العالم موجوداً مع النفس حتى تطلمعت فيه

وحرّكتها الشهوة للتجبل فيه ؟ فإن زعمت أن العالم كان موجوداً مع النفس فقد
رجعت عن القول بحدوث العالم لأنك زعمت | أنه موجود مع النفس والنفس

عندك أزلية قديمة . وإن زعمت أن العالم كان معدوماً فمن أين عرفت النفس
أن عالماً يكون بهذه الصفة حتى اشتت أن تجبل فيه والنفس جاهلة بما لها من

٢١

- الوبال في ذلك ، فهي أن تجهل عالماً ليس بموجود أولى . وإن زعمت أنها علمت أن عالماً يكون على هذا المثال قبل أن كان فقد قضيت على النفس بالعلم . فكيف يجوز أن تعلم أن عالماً يكون بهذه الصفة ولم تعلم ما يلحقها من الوبال لما تجهلت فيه ؟ وإن زعمت أن العالم ليس بقديم مع النفس وأنه أحدث بعد ذلك ثم تطلعت النفس فيه فقد نقضت قولك أن علة إحداث العالم أن النفس اضطربت وحركتها الشهوة للتجبل في هذا العالم فأعانها الباري حتى أحدثته . وفي وجه آخر : أخبرني عن هذه الحركة التي بعثت شهوة النفس على التجبل في هذا العالم هي غريزية أم قسرية ؟ فإن ادعيت أنها غريزية فقد لزمتك أن تقول أن هذه الحركة والشهوة قديمتان مع النفس . وإذا كان كذلك فيجب أن تكون سبعة أشياء قديمة لأن الحركة والشهوة قديمتان . ويلزمك أيضاً أن يكون العالم قديماً معها لأنه إذا كانت علة تجبلها في العالم الحركة والشهوة وهما قديمتان فالعالم إذاً قديم مع علة لأن الطمع لا يفتر عن عمله والمطلوب مضاف إلى علة . وإن زعمت أن الحركة التي بعثت الشهوة | محدثة غير طبيعية فلا بد أن تكون قسرية ولا بد من قاسر قسرها ولا يجوز أن يكون شيء قسرها إلا الباري جل وتعالى إلا أن نجعل القاسر لها الهوى أو المكان أو الزمان . وهذا حلف غير ممكن

قال : فإني أقول أن هذه الحركة ليست طبيعية ولا هي قسرية

- قلت : فإن الفلاسفة اتفقوا على أن الحركة حركتان طبيعية وقسرية ولا

ثلاثة لها

قال : صدقت ، هنا قول القدماء ولكن قد استدركت في هذا شيئاً لطيفاً

- واستخرجت منه ما لم يسبقني إليه أحد غيري . وأنا أقول أن الحركات ثلاثة طبيعية وقسرية وفلتية

قلت : فهذه الثالثة لم نعرفها ، فعرّفناها كيف تكون ؟

قال : أنا أضرب لك مثلاً يتصور لك وتعرف وجه الصواب فيه

٣ وجرّت هذه المناظرة بيني وبينه في دار بعض الرؤساء وكان ذلك الرئيس

قاعداً مع قاضي البلد يتناظران في أمر بينهما وهما يبحث نراهما : وحضر هذا

المجلس معنا المعروف بأبي بكر حسين التمار المتطّيب

٦ فقال الملحد في باب المثل الذي أراد أن يثبت به الحركة الفلّية التي أبدعها :

هل ترى هذا القاضي قاعداً مع الأمير ؟

قلت : نعم

٩ قال : أرايت لو أنه تناول طعاماً رياحياً فتحرّكت الرياح في جوفه

واشتدّت وهو يمسكها ويضبط نفسه وهو لا يرسلها حذراً من أن يكون لها

وقع فيفتصح ، ثم تغلبه الرياح فتغلك منه فليست هذه حركة طبيعية ولا قسريّة

بل هي | فلّية

٢٣

قلت : ألت تزعم أن علة الرياح التي انفلتت من القاضي هي الطعام

الذي تناوله ؟

قال : نعم

١٥

قلت : إذاً فيجب أن تكون لهذه الحركة الفلّية التي تزعم أنها حرّكت

شهوة النفس علة قد تقدّمت الحركة حتى أحدثتها في النفس كما أن الطعام

١٨ علة لهذه الرياح . وإذا كانت هالك علة قد تقدّمت فلا بد أن تكون قديمة

مع النفس أو أحدثها أحدث . فإن كانت قديمة معها فهي طبيعية ويجب أن تكون

النفس أبداً متحرّكة بهذه الحركة لأن الطبع لا يعتر عن عمله ، ويجب أيضاً

٢١ أن تمّدها مع هذه الحصة التي تزعم أنها قديمة . وإن كانت هذه الحركة محدثة

فهي قسريّة . فمن الذي أحدثها وقصر النفس عليها ؟

فلما انتهى الكلام إلى هاهنا ضحك حسين انتمار شامتاً به وكان يحصر هذه المناظرات فيظهر الشبهة به إذا انكسر لما كان بينهما من الخلاف في قديم العالم وحديثه . فلما ضحك متعجباً لما أورده خجمل الملحد من ضحك وأقبل عليه وقال له : وأي مقدار للدهر حتى يستهزئ ويضحك ويُسِيءُ إليه ؟ دع عنك الضحك وتكلم على مذهبك من القول بالدهر وقدم العالم لأعرفك مقدارك قال له حسين التمار : الآن بعد أن اقتضحت وانكسرت ولم يقنعك حتى ٢ ضرطت القاضي وفضحت عند الأمير وأوردت هذا السخف وهذه الحجة الباردة أقبلت تسفه على وتسترجم إلى محاصتي ا دعني ومذهبي وأحب الرجل فليس | هذا مما يعينك ويخلصك من هذه الفضائح والدعاوى الباطلة التي ٤ تُمخرق بها على الناس

وبقيا ساعة في نحو هذا التشاتم وانقطع الكلام

٢

كتاب الأقوال الدعية لأحمد بن عبد الله الكرمانى ، القول الأول من اسات الأول منه (راجع من فوق ص ١١)

القول الأول فيما جرى بين الشيخ أبي حاتم الرازى وبين ابن زكرياء الرازى المنتطبيب من الكلام على النبوة والامامة والجواب عما أهمل أبو حاتم الجواب عنه من سؤال ابن زكرياء الرازى ٣

قال الشيخ أبو حاتم الرازى قدس الله روحه في كتابه المعروف بأعلام النبوة ردّاً على محمد بن زكرياء الرازى إنه اتفق اجتهاءهما في جهاس بالرى فسأله محمد

المذكور وقال « من أين أوجبتم وبها استدركت ما تدعيه » (١)

- تقول : إن هذا فصّ قول الشيخ أبي حاتم أحمد بن حمدان الرازي حكاية
 عما جرى بينه وبين محمد بن زكرياء المتطبب . ولئن كان ما أورده الشيخ في الإلزام
 لازماً آن لقائل من أمثال محمد بن زكرياء أن يقول : إن الجواب عما سألت عنه من
 السبب الموجب في حكمة الحكيم تخصيص أنبياء بالفضيلة وإحواج الناس إليهم والأمر
 الموجب في الحكمة تقديم إمام فيصدقه قوم ويكذبه آخرون ويشل بعضهم على بعض
 لم يأت بعد وهو باق على حاله ، وإن ما أجاب به نسباً إليه ليس من قوله ولا مما
 يليق بمرتبته مع إمكان ابن زكرياء بالإجابة عما سأله بغير ما نسب إليه فيقول
 جواباً : إن الأولى بحكمة الحكيم أن يتركهم كما قد خلقهم فيدبر كل منهم أمراً بما
 هو أصلح له على ما عليه القفص القاطنون بجبال كرمان وأمثالهم في أقصى البلاد في
 الأفاق في استعمالهم فيما بينهم سنناً في المناكحات والشرى والبيع والمعاملات والأخذ
 والإعطاء وما يجري مجرى ذلك من الأمور التي فيها تقع الخاصات بحفظ بعضهم من
 شرّ بعض فلا يقع بينهم بها خلاف . ونحن نجيب عما أعمل الشيخ أبو حاتم الجواب
 عنه من ذكر الموجب تخصيص الأنبياء من بين العالمين بالفضيلة وتقديمهم عليهم رداً
 لكلام المعاند . فنقول :

- إنما أوجبنا في حكمة الحكيم التخصيص لا من وجه واحد بل من وجوه .
 منها أن التخصيص أمر به تصح حكمة من يكون حكماً ، إذ الحكيم إنما يكون
 كذلك يكون ما يصدر عنه إلى الوجود من الأفعال التي هي أحد أقسام الحكمة ،
 وكل موجود منها هو غير الآخر على الغاية حبكاً ونظاماً وجودة صنعة وإحكاماً .
 وتلك الأفعال — الكائنة على الغاية في الانتظام والجودة والالتزام المقضى إياها وجوب
 وجودها في الحكمة — متعلق وجودها كذلك بالتخصيص الفارق بينها إما في ذاتها
 أو فيما به وجودها الذي لولاه لامتنع وجود الكثرة التي هي آيتها . وإنه لما كانت
 أفعال الحكيم لا يصح وجودها إلا بالتخصيص ويمتنع ثبوتها إلا به كان من ذلك

الحكم بوجوب التخصيص من الحكيم — لوجوب التخصيص من الحكمة وكونه منها ومنها — واجباً

- ومنها أن الله تعالى لما كان حكيماً وكان من حكته فيما خلق أن خص كل جزء من أجزاء العالم الكبير الجسماني المرتئي المحسوس بأمر من الأمور لم يخص به غيره ، كالشمس التي هي جزء من أجزاء العالم قد خصها بالنور وفضلها على القمر والقمر على غيره من الكواكب عظماً ونوراً ، والنار بالإضاءة والهواء باللطافة والماء بالرطوبة واليبلان والأرض بالكثافة والجود ، وكالنبات الموجود من هذه الأمور على اختلاف أنواعه وثماره في الحلاوة المفوضة والخوضة وغير ذلك ، وكذلك من المحدثات في تفضيله على الفضة والفضة على النحاس والأسرب وغير ذلك ، وكنوع البشر الذي خصه بالتعقل وشرفه على غيره من أنواع البهائم والوحوش والطيور ، وكان نوع البشر على كثرة أشخاصه من أجزاء العالم ، كان من ذلك الحكم القاطع بوجوب تخصيص من يحمله من نوع البشر نبياً ورئياً بالفضيلة وبحجج الناس إليه كما فعل في غيره ، وهو الذي توجبه الحكمة

- ومنها أن الله تعالى لما خلق نوع البشر عابلاً من المعارف والمعالم خالياً منها — كما قال رب العالمين في كتابه الكريم ﴿والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون﴾ شيئاً — وكان حكيماً وامتنع وصولهم إليه كما امتنع تشخصه لهم ليتولى هدايتهم بنفسه وجب عليه تعليمهم مضارم ومنافعهم في عاجلهم وآجلهم باصطفاء من يحمله إماماً لهم وثوبه يعلمهم ما يحتاجون إليه . وإذا كان واجباً عليه في الحكمة تعليمهم وحفظهم لم يحز إلا أن يعلمهم باصطفاء من يقوم مقامه فيهم ، وهو الذي توجبه الحكمة

- ومنها أن الله تعالى لما خلق نوع البشر محباً للرياسة والظلم والقهر ومحبة المال والجمع والتمول وغير ذلك وكان جائزاً أن يقع بينهم التباغض والتماذي على حب الغلبة والرياسة فتتقد نار الفتن بينهم بإهلاك القوى منهم الضعيف على نيل المراد من مال ومحبوب وغير ذلك والأقوى من القوى فهلكوا عن آخرم ، وجب في

حكمة الحكيم أن يحفظ جميعهم بتقنين رسوم وسنن بينهم تتحفظ بها دماؤهم وبالجرى
على منهاجها والّاخذ بها من جهة من يختاره من بينهم فيجعله رئيساً لهم ، فهو
الواجب في الحكمة من دون أن يتركهم مهملين ٣

ومنها أن الله تعالى لما كان حكيماً وكان ما خلقه من نفس البشر عقلاً قائماً
بالقوة وكان في الحكمة إخراج ما في القوة إلى الفعل واجباً كان من ذلك الحكم
بوجوب إخراجها إلى الفعل بإقامة من يحمله كذلك فيقوم بتعليمه وتهذيبه وتبليغه
كأله فيكون قائماً بالفعل . وإذا ثبت ذلك في الحكمة فتخصيص من يصطفيه
لذلك من عالم النفس — فيكون نبياً مؤيداً يقوم بأمره — واجب . ومن هذه
الوجوه أوجبنا وجوب تخصيص الأنبياء من بين الناس بالفضيلة والوحي ٤

وأما قولك من أين أجزنا في الحكمة أن يختار من يختاره ويهوج الناس إليه
فيكون توكيداً للمداوات بينهم حتى يضرب بعضهم وجوه بعض بالسيف ، فنقول :
إن كل واجب جائز وليس كل جائز واجباً . ولما كان اختيار الله تعالى من بين
خلقه من يحمله إماماً ويؤيده بتأييده ليسوسهم ويحفظ نظامهم ويعلمهم مصالحهم
واجباً كما أوجبناه وأثبتناه كان قل من خالف السياسة وأمر الله واجباً ، فلذلك
قلنا « أجزنا » ٥

وأما قولك أيها النائب عن ابن زكرياء أنه قد كان لابن زكرياء جواب غير
ما نسب إليه بأن يقول كالفقص والقاطنين في الآفاق في سننهم المقررة فيما بينهم
فانحفظ بها كل منهم من شر صاحبه وم آمنون فذلك تمويه منك وتلبيس . فذلك
الرسوم والسنن لم تقرر من ذاتها وإنما قررها القائم بها ، وسبيلهم في أمورهم واعتصامهم
بالقوانين التي لهم كثير من المتقدمين السابقين في تمسكهم بالشرائع التي بها انحفظت
الفروج والأسماء ، وتلك الشرائع المنسوخة كانت من جهة أولياء الله وأحبابه . والحمد لله
رب العالمين الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله ٦

ABI BAKR
MOHAMMADI FILII ZACHARIÆ
RAGHENSIS
(RAZIS)

OPERA PHILOSOPHICA

FRAGMENTAQUE QUÆ SUPERSUNT

COLLEGIT ET EDIDIT

PAULUS KRAUS